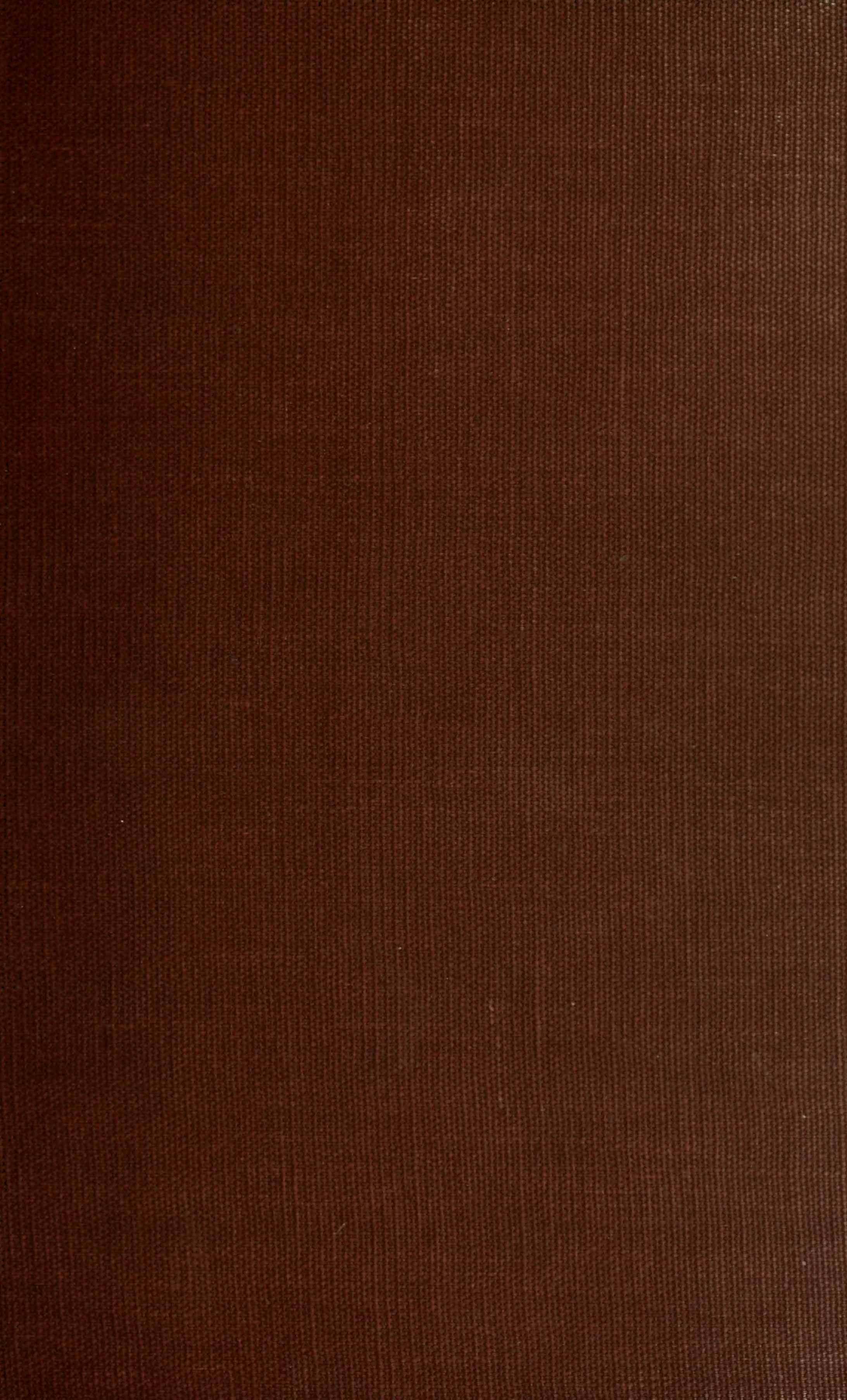
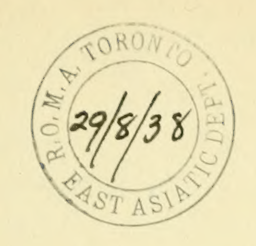



R.O.M.A. TORONTO
29/8/38
EAST ASIATIC DEPT.

T'OUNG PAO

通報

OU

ARCHIVES

CONCERNANT L'HISTOIRE, LES LANGUES,
LA GÉOGRAPHIE ET L'ETHNOGRAPHIE
DE
L'ASIE ORIENTALE

Revue dirigée par

Henri CORDIER
Membre de l'Institut
Professeur à l'Ecole spéciale des Langues orientales vivantes
ET
Edouard CHAVANNES
Membre de l'Institut, Professeur au Collège de France.

VOL. XV.

LIBRAIRIE ET IMPRIMERIE
CI-DEVANT
E. J. BRILL
LEIDE — 1914.





IMPRIMERIE CI-DEVANT E. J. BRILL, LEIDE.

SOMMAIRE.

Articles de Fonds.

Mélanges.

Nécrologie.

Bulletin critique.

Correspondance.

Bibliographie.

Chronique.

Notes and Queries.

BIRD DIVINATION AMONG THE TIBETANS

(NOTES ON DOCUMENT PELLIOT No. 3530, WITH A STUDY OF TIBETAN PHONOLOGY OF THE NINTH CENTURY).

BY

BERTHOLD LAUFER.

Et illud quidam etiam his notum, avium voces volatusque interrogare.
TACITUS, *Germania* X.

Among the Tibetan manuscripts discovered by M. Paul Pelliot there is a roll of strong paper (provisional number 3530 of the *Bibliothèque Nationale*) measuring 0.85 × 0.31 m and containing a table of divination. This document has recently been published and translated by M. J. BACOT. [1]) This gentleman has furnished proof of possessing a good knowledge of Tibetan in a former publication, [2]) in which he gives a most useful list of 710 abbreviations occurring in the cursive style of writing (*dbu-med*) of the Tibetans, from a manuscript obtained by him on his journeys in eastern Tibet. It is gratifying to note that the tradition gloriously inaugurated in France by Abel-Rémusat, Burnouf and Foucaux, and worthily continued by L. Feer and S. Lévi, reincarnates itself in a young and fresh representative of the Tibetan field, who has enough

1) *La table des présages signifiés par l'éclair.* Texte tibétain, publié et traduit. (*Journal asiatique*, Mars-Avril, 1913, pp. 445—449, with one plate).

2) *L'écriture cursive tibétaine* (*ibid.*, Janvier-Février, 1912, pp. 1—78). M. BACOT is also the author of a pamphlet *L'art tibétain* (Châlon-sur-Saône, 1911), and of two interesting books of travel *Dans les marches tibétaines* (Paris, 1909) and *Le Tibet révolté* (Paris, 1912).

courage and initiative to attack original problems. It is likewise matter of congratulation to us that the wonderful discoveries of M. Pelliot will considerably enrich Tibetan research and reanimate with new life this wofully neglected science. The volumes of the ancient Kanjur edition discovered by him in the Cave of the Thousand Buddhas (*Tsʿien fu tung*) of Kan-su and dating at the latest from the tenth, and more probably even from the ninth century, together with many Tibetan book-rolls from the same place, [1]) are materials bound to signal a new departure in the study of Tibetan philology, hitherto depending exclusively on the recent prints of the last centuries. We therefore feel justified in looking forward with great expectations to the elaboration of these important sources. The text published by M. Bacot is the first Tibetan document of the *Mission Pelliot* made accessible to science, and there is every reason to be grateful for this early publication and the pioneer work conscientiously performed by M. Bacot. It is a document of great interest, both from a philological and a religious point of view. The merit of M. Bacot in the editing and rendering of this text is considerable. First of all, he has honorably accomplished the difficult task of transcribing the cursive form of the original into the standard character (*dbu-can*), and, as far as can be judged by one who has not had the opportunity of viewing the original, generally in a convincing manner; he has recognized also some of the archaic forms of spelling, and correctly identified them with their modern equivalents; and above all, aside from minor details, he has made a correct translation of the divination table proper.

There are, however, two points of prime importance on which my opinion differs from the one expressed by M. Bacot. These points are the interpretation of the meaning of the Table, and the

---

1) Compare P. Pelliot, *La mission Pelliot en Asie centrale*, pp. 25, 26 (*Annales de la société de géographie commerciale*, Fasc. 4, Hanoi, 1909) and *B. E F. E. O.*, Vol. VIII, 1908, p. 507.

rendering of the introductory note prefacing the Table. In regard to the latter, M. Bacot is inclined to view it as a series of rebuses which seem to have the raven as their subject. He consequently takes every verse (the entire preface is composed of twenty-nine verses, each consisting of a dactyl and two trochees, — a metre peculiarly Tibetan and not based on any Sanskrit model) as a single unit; while in my opinion the verses are mutually connected, and their interrelation brings out a coherent account furnishing the explanation for the divination table. As indicated by the very title of his essay, M. Bacot regards the latter as a list of forebodings announced by lightning; and in column 1 of the Table worked up by him, we meet the translation *en cas d'éclair à l'est*, etc. The Tibetan equivalent for this rendering is *ṅan zer na*, which literally means, "if there is evil speaking." No authority, native or foreign, is known to me which would justify the translation of this phrase by anything like "flash of lightning;" it simply means "to utter bad words," which may augur misfortune: hence *ṅan*, as Jäschke (*Dictionary*, p. 126) says, has the further meaning of "evil, imprecation." The phrase *ṅan smras* is rendered in the dictionary *Zla-bai od-snaṅ* (fol. 29b, Peking, 1838) into Mongol *maghu käläksän*. In the present case, the term *ṅan zer* refers to the unpleasant and unlucky sounds of the voice of the crow or raven, which indeed, as expressly stated in the prefatory note, is the subject of divination in this Table. Moreover, the preface leaves no doubt as to who the recipient of the offerings is. It is plainly told there in Verse 8 (4 in the numbering of M. Bacot): *gtor-ma ni bya-la gtor*, "the offering is made to the bird," and this bird certainly is the raven (*p'o-rog*) [1]) spoken of in Verse 1, again mentioned in Verse 17, their various tones being described in V. 25—29.

In this Table, it is, accordingly, the question only of the raven,

1) The differentiation of the Tibetan words for "raven" and "crow" is explained below, in the first note relating to the translation of the preface.

not of lightning; no word for lightning (*glog* or *tʿog*) occurs either in the Table or in the preface. [1]) The fact that this interpretation

1) It must be said, in opposition to M. BACOT's explanation, also that neither the Tibetans nor the Indians seem to have offerings to lightning, nor do I know that good or bad predictions are inferred in Tibet from the manner in which a flash of lightning strikes. M. BACOT assures us that analogous tables for divination from lightning are still in use in Tibet and Mongolia. It would be interesting to see such a table referred to by M. BACOT. In India, lightnings were classified according to color, a yellow lightning pointing to rain, a white one to famine, etc. (A. HILLEBRANDT, *Ritual-Litteratur. Vedische Opfer und Zauber*, p. 184, Strassburg, 1897). M. BLOOMFIELD (*The Atharvaveda*, p. 80, Strassburg, 1899) speaks of a "goddess lightning" who is conciliated by charms to cause her to spare the stores of grain; but then, again, he identifies the divine eagle with lightning. Among the Romans, the lightning-flash was a solicited portent of great significance, not, however, for the divination of the magistrates, but for certain priestly ceremonies of the augurs (HASTINGS, *Encyclopaedia of Religion*, Vol. IV, p. 823). — In regard to thunder, a series of omens regulated according to the quarters exists among the Mongols. P. S. PALLAS (*Sammlungen historischer Nachrichten über die mongolischen Völkerschaften*, Vol. II, p. 318, St. Petersburg, 1801) has extracted the following from a Mongol book styled by him *Jerrien-Gassool*: "When in the spring it thunders in the south, this is a good sign for every kind of cattle. When it thunders straight from an easterly direction, this signifies an inundation threatening the crops. When it thunders from the north, this is a good sign for all creatures. When it thunders in the north-west, this means much slush and wet weather in the spring; and, moreover, many new and strange reports will be heard throughout the world. When it thunders from the west very early, a very dry spring will follow. When it thunders early in the south-west, this means unclean diseases to men. When it thunders early in the south-east, locusts will destroy the grass." In regard to auguries, PALLAS states that the bird of augury among the Kalmuk is the whitish buzzard called *tsaghan chuldu*; when it flies to the right of a tramping Kalmuk, he takes it to be a happy omen, thanking it with bows; when, however, it flies to his left, he turns his eyes away and dreads a disaster. They say that the right wing of this bird is directed by a *Burchan* or good spirit, the left one by an aerial demon, and nobody dares shoot this bird. According to Pallas, the flight of the eagle, the raven, and other birds, has no significance among the Kalmuk. The white owl is much noted by them, and looked upon as a felicitous bird. — Abou Bekr Abdesselam Ben Choaïb (*La divination par le tonnerre d'après le manuscrit marocain intitulé Er-Raʿadiya*, *Revue d'ethnographie et de sociologie*, 1913, pp. 90—99) translates a Moroccan manuscript (date not given) treating of divination from thunder-peals, according to their occurrence in the twelve months of the year. Also the Malays draw omens from thunder (W. W. SKEAT, *Malay Magic*, p. 561) and lightning (p. 665). — The field of Tibetan divination and astrology is a subject as wide as ungrateful and unpleasant for research. It has been slightly touched upon in the general books on Tibetan Buddhism by E. SCHLAGINTWEIT and L. A. WADDELL. Some special contributions are by A. WEBER, *Ueber eine magische Gebetsformel aus Tibet* (*Sitzungsberichte der preussischen Akademie*, 1884, pp. 77—83, 1 plate), and WADDELL, *Some Ancient Indian Charms*

is to the point, will be especially gleaned from the text of the *Kākajariti* given below. The first column of M. BACOT's Table finds its explanation in the last clause of this text, where it is said: "When an omen causing fear is observed, a strewing oblation must be offered to the crow" (*ajigs-pai rtags mtʻoṅ-na, bya-rog-la gtor-ma dbul-bar byao*), and the flesh of the frog is the most essential of these offerings. The crow does not receive offerings in each and every case when an oracle is desired from its sounds, but only when it emits disastrous notes pointing to some calamity, and the object of the offering is the prevention of the threatening disaster. It is therefore logical to find in the first column of our Table, headed "the method of offerings," and indicating the kind of offerings for the nine (out of the ten) points of the compass, the conditional restriction *ṅan zer na*, for example, "when in the east (the crow) should utter unlucky sounds, milk must be offered," etc. The crow is believed to fly up in one of the nine points of the compass, and exactly the same situation is described in the beginning of the *Kākajariti*.

Among the offerings (*gtor-ma*, Skr. *bali*) enumerated in our Table, there are two distinctly revealing Indian influence, — the white mustard (Tib. *yuṅs-kar*, Skr. *sarshapa*), and *guggula*, itself a Sanskrit word.[1]) The question must naturally be raised, Is this practice

---

from the Tibetan (*Journal Anthrop. Institute*, Vol. XXIV, 1895, pp. 41—44, 1 plate). The most common method of fortune-telling is practised by means of dice (*šo*) in connection with divinatory charts. Interesting remarks on this subject are found in the excellent works of STEWART CULIN, *Chinese Games with Dice and Dominoes* (*Report of U. S. Nat. Mus. for* 1893, p. 536, Washington, 1895), and *Chess and Playing-Cards* (*ibid.*, for 1896, pp. 821—822, Wash., 1898). Also this practice doubtless originates in India, and should be studied some day with reference to the Indian dice games and oracles (compare A. WEBER, *Ueber ein indisches Würfel-Orakel*, *Monatsberichte Berl. Ak.*, 1859; A. F. R. HOERNLE, *The Bower Manuscript*, pp. 209, 210, 214; J. E. SCHRÖTER, *Pāçakakevalī*, Ein indisches Würfelorakel, Borna, 1900; and chiefly H. LÜDERS, *Das Würfelspiel im alten Indien*, *Abhandl. der K. Ges. der Wiss. zu Göttingen*, Berlin, 1907). There are several Tibetan books treating especially of dice oracles (see also E. H. WALSH, *Tibetan Game of sho*, *Proc. A. S. B.*, 1903, p. 129).

1) Also rice and flowers are Indian offerings, the same as occur likewise in Burma

of divination from the notes of a crow of indigenous Tibetan origin, or is it rather a loan received from India? The Tibetan Tanjur contains

---

among the offerings to the Nat (L. VOSSION, *Nat-worship among the Burmese*, p. 4, reprint from *Journal American Folk-Lore*, 1891), and the whole series of offerings may confidently be stated to be derived from Indian practice. "After bathing, with hands circled by swaying bracelets, she herself gave to the birds an offering of curds and boiled rice placed in a silver cup; ... she greatly honored the directions of fortune-tellers; she frequented all the soothsayers learned in signs; she showed all respect to those who understood the omens of birds" (*The Kādambarī of Bāṇa* translated by Miss C. M. RIDDING, p. 56, London, 1896). — M. BACOT accepts the rendering *bois d'aigle* for *guggula* (Tibetanized *gu-gul*) given in the Tibetan Dictionary of the French Missionaries. But this is not correct. *Guggula* or *guggulu* is not at all a wood but a gum resin obtained from a tree (*Boswellia serrata*, sometimes called the Indian Olibanum tree) and utilized as incense (W. ROXBOROUGH, *Flora Indica*, p. 365; G. WATT, *Dictionary of the Economic Products of India*, Vol. I, p. 515). In more recent times this name has been extended also to the produce of *Balsamodendron Mukul*, which became known to the Greeks under the name βδέλλα (thus in *Periplus*, ed. FABRICIUS, pp. 76, 78, 90), then Grecized βδέλλιον (first in DIOSCORIDES, Latinized BDELLIUM in PLINY, *Nat. Hist.* XII, 9, 19, ed. MAYHOFF, Vol. II, p. 388; compare LASSEN, *Indische Altertumskunde*, Vol. I, p. 290, and H. BRETZL, *Botanische Forschungen des Alexanderzuges*, pp. 282–4, Leipzig, 1903) and to the Arabs under the word *moql* مقل (L. LECLERC, *Traité des simples*, Vol. III, p. 331, Paris, 1883, and J. Löw, *Aramäische Pflanzennamen*, p. 359, Leipzig, 1881). The meaning 'bdellion' is exclusively given for *guggula* in the Sanskrit dictionaries of St. Petersburg; this, however, is not the original but merely a subsequent (and probably erroneous) application of the word, nor is the identity of *bdellion* with *guggula*, as established by J. JOLLY (*Medicin*, p. 18, *Grundriss d. indo-ar. Phil.*), correct. WATT says advisedly, "Care must be taken not to confuse this gum resin (*guggula*) with the olibanum or frankincense of commerce, or with Mukul. The true Sanskrit name for this plant is most probably Sallaki." The Sanskrit name which Watt has in mind is *çallakī* or *sillakī*, *Boswellia thurifera*, yielding frankincense which is called *silha* (Tib. *si-la*). The Greek words *bdella* and *bdellion* are derived from Hebrew *bdolah*, *bĕdolah*; but "what it was remains very doubtful" (YULE and BURNELL, *Hobson-Jobson*, pp. 76, 386). Regarding the Chinese names of *guggula* see PELLIOT, *T'oung Pao*, 1912, p. 480. In his study of the names of perfumes occurring in Chao Ju-kua, M. PELLIOT (*ibid.*, p. 474) alludes to the *Mahāvyutpatti* as one of the sources to be utilized for such research; I may be allowed to point out that the Sanskrit and Tibetan list of the thirteen names of perfumes contained in that dictionary was published by me in *Zeitschrift für Ethnologie*, 1896, *Verhandlungen*, p. 397, in connection with the Tibetan text and translation of the *Dhūpayogaratnamālā*; this certainly was *une œuvre de jeunesse* on which I could now easily improve. The most important source for our purposes doubtless is the *Hiang p'u* 香譜 by Hung Ch'u 洪芻 of the Sung period, reprinted in *T'ang Sung ts'ung shu*. BRETSCHNEIDER (*Bot. Sin.*, pt. I, No. 153) mentions a work of the same title, but from the hand of Ye T'ing-kuei 葉廷珪 of the Sung.

a small treatise under the title *Kakajariti* indicated by G. HUTH. [1]) The Indian method of divining from the calls of the crow is briefly expounded therein, and for this reason a literal translation of it may first be given. It will be recognized that the thoughts of this text move on the same line as the *document Pelliot*, and it will furnish to us the foundation for some further remarks on the latter. In order to facilitate immediate comparison of the two texts, I have numbered, in the Table published by M. BACOT, the series of the first vertical column with the Roman figures I—XI, and the nine series yielded by the nine quarters with the Arabic figures 1—9, so that by the combination of the two any of the ninety squares of the Table may be readily found. The references to the squares of this Table, placed in parentheses in the following text, indicate thought identity or analogy in the two documents. [2])

Translation of Kākajariti.

Tanjur, Section Sūtra (*mdo*), Vol. 123, Fol. 221 (edition of Narthang).

---

1) *Sitzungsberichte der preussischen Akademie*, 1895, p. 275. HUTH refers to "Schiefner in Weber's Indische Streifen I 275," which I have never seen, and which is not accessible to me.

2) After my translation was made from the Narthang edition of the Tanjur, I found that A. SCHIEFNER (*Ueber ein indisches Krähenorakel*, *Mélanges asiatiques*, Vol. IV, St. Petersburg, 1863, pp. 1—14) had already edited and translated the same work. In collating my rendering with that of SCHIEFNER, it turned out that I differed from him in a number of points which are discussed in the footnotes. SCHIEFNER's text (apparently based on the Palace edition) and translation are generally good, though the mark is missed in several passages; I have to express my acknowledgment especially to his text edition, as my copy of the Narthang print, which is difficult to read, left several points obscure. On the other hand, whoever will take the trouble to check my version with that of my predecessor, will doubtless recognize the independence of my work. As the principal point in the present case is to reveal the inward connection between the *Kākajariti* and the *document Pelliot*, it was, at any rate, necessary to place a complete version of that text before the reader, and not everybody may have access to the publication in which SCHIEFNER's study is contained.

In Sanskrit: *Kākajariti* ("On the Sounds of the Crow"). [1])

In Tibetan: *Bya-rog-gi skad brtag-par bya-ba* ("Examination of the Sounds of the Crow").

This matter is as follows. The crows are divided into four castes; namely, Brahmaṇa, Kshatriya, Vaiçya, and Çudra. A crow of intelligent mind [2]) belongs to the Brahmaṇa caste, a red-eyed

1) The Sanskrit title is thought by SCHIEFNER to be corrupt. He made two conjectures, — first, in a communication to Weber, by restoring the title into *kākarutaṁ*, which he soon rejected; second, he accepted as foundation of the disfigured Sanskrit title the words *bya-rog-gi spyod-pa* occurring at the end of the treatise, which he took in the sense of *kākacaritra* or ° *carita*, and he assumed that this title may have arisen through a retranslation from Tibetan into Sanskrit, at a time when the Sanskrit original no longer existed. Again, on p. 14, he conjectures *spyod-pa* to be an error for *dpyod-pa* = Skr. *vicāraṇa*, "examination," and thus unconsciously contradicts his previous surmise on p. 1. I can see no valid reason for any of these conjectures. The final words taken for the title do not in fact represent it, but only refer to the third and last part of the treatise, which is plainly divided into three sections: 1. Omens obtained from a combination of orientation and the time divisions of the day; 2. Omens to be heeded by a traveller; 3. Omens obtained from the orientation of the crow's nest. The *spyod-pa* of the crows refers to the peculiar activity or behavior of the birds in building their nests. Besides, the title of the work is simply enough indicated in its Tibetan translation, "Examination of the Sounds (or Cries) of the Crow (or Crows)," and the restoration of the Sanskrit title should be attempted only on this basis. It is evident that it is defective, and that a word corresponding to Tib. *brtag-par bya-ba* is wanting, which, judging from analogies of titles in the Tanjur, it may be supposed, was *parīkshā*. The word *jarati*, corresponding to Tib. *skad*, seems to be a derivation from the root *jar*, *jarate*, "to call, to invoke."

2) Tib. *žo-la rtsi-ba*. SCHIEFNER (p. 12) remarks on this passage which he renders *die in Karsha's rechnenden Brahmanen*: "The Tibetan text is not quite without blemish. Some passages of the original are wholly misunderstood; to these belongs the passage in question. I suspect a misunderstanding of *kārshṇya*, 'blackness.' As Weber observes, this supposition is confirmed by a classification of the Brahmans among the crows occurring elsewhere." This interpretation seems to me to be rather artificial; I think *žo* is a clerical error for *že*, and take *že-la rtsi-ba* in the sense of "to calculate in their minds." The crow is the object of divinatory calculation on the part of observing man, and the bird which, owing to its superior intelligence, easily adapts itself to this process, is considered to rank among the highest caste. The ability for calculation and divination is directly transferred to the bird. The division into castes is found also among the Nāga and the spirits called *gñan* (see SCHIEFNER, *Ueber das Bonpo-Sūtra, Mém. Acad. de St. Pét.*, Vol. XXVIII, N°. 1, 1880, pp. 3, 26 *et passim*; *Mém. Soc. finno-ougrienne*, Vol. XI, 1898, p. 105; *Denkschriften Wiener Akademie*, Vol. XLVI, 1900, p. 31).

one to the Kshatriya caste, one flapping its wings to the Vaiçya caste, one shaped like a fish to the Çudra caste, one subsisting on filthy food and craving for flesh belongs likewise to the latter.

The following holds good for the different kinds of tones emitted by the crow. The layman must pronounce the affair the truth of which he wishes to ascertain simultaneously [with the flight of the crow]. [1])

I. When in the first watch (*t'un dan-po la*), [2]) in the east, a crow sounds its notes, the wishes of men will be fulfilled.

When in the south-east it sounds its notes, an enemy will approach (Table II, 9, and V, 2). [3])

---

1) SCHIEFNER translates: „Die verschiedenen Arten ihres Geschreis sind folgende, (welche) der Hausherr einmal wahrgenommen verkünden muss." But this mode of rendering the passage does not do justice to the text (*k'yim-bdag-gis cig-car bden-par agyur-ba ni brjod-par bya-ste*). Stress is laid on the phrase *cig-car*, alluding to the fact, which repeats itself in all systems of omens, that the wish must be uttered at the same moment when the phenomenon from which the oracle is taken occurs. SCHIEFNER overlooks the force of *bden par agyur-ba*, which is not *wahrgenommen*, but *was bewahrheitet werden soll*. Only he who seeks an oracle will naturally pay attention to the flight of the crow, and he must loudly proclaim his question, addressing the bird at the moment when it flies into the open.

2) SCHIEFNER takes the term *t'un* (Skr. *yāma*) in the sense of night-watch. This, in my opinion, is impossible. In this first section of the treatise, divination is detailed to five divisions of time, the fifth and last of which is designated as the sunset. Consequently the four preceding divisions must refer to the time of the day; both *t'un* and *yāma* apply to the day as well as to the night, and simply signify a certain length of time (usually identified with a period of three hours in our mode of reckoning) of the twenty-four hour day. The five watches named in our text would accordingly yield an average term of fifteen hours, the usual length of a day in India. It is also natural to watch crows in the daytime, and not at night, when, like others of their kind, they are asleep in their nests. The same division of the day into five parts, probably derived from India, exists also in Java (RAFFLES, *A History of Java*, Vol. I, p. 530, London, 1830).

3) The crow's prophecy of war is linked with the rapacious and bellicose character of the bird. This notion appears as early as in the Assyrian inscriptions of Sennacherib, where we meet such comparisons as "like the coming of many ravens swiftly moving over the country to do him harm," and "like an invasion of many ravens on the face of the country forcibly they came to make battle" (F. DELITZSCH, *Assyrische Thiernamen*, p. 102, Leipzig, 1874; and W. HOUGHTON, *The Birds of the Assyrian Monuments*, *Trans. Soc. Bibl. Arch.*, Vol. VIII, 1884, p. 80). In Teutonic divination, the raven believed to possess wisdom and knowledge of events was especially connected with battle: should one be heard thrice screaming on the roof, it boded death to warriors; while the appearance of ravens

When in the south, etc., a friend will visit (Table VIII, 6; X, 3).

When in the south-west, etc., unexpected profit will accrue.

When in the west, etc., a great wind will rise (Table V, 4).

When in the north-west, etc., a stranger (guest) will appear. [1])

When in the north, etc., property scattered here and there (*nor gtor-ba*) will be found (Table X, 2).

When in the north-east, etc., a woman will come (Table VII, 8; IX, 5).

When in the abode of Brahma (zenith), [2]) etc., a demon will

---

following a host or a single warrior would bring good luck in battle (HASTINGS, *Encyclopaedia of Religion*, Vol. IV, p. 827).

1) In southern India, if a crow keeps on cawing incessantly in a house, it is believed to foretell the coming of a guest. The belief is so strong, that some women prepare more food than is required for the household (E. THURSTON, *Ethnographic Notes in Southern India*, p. 276, Madras, 1906). Among the Pārsī (J. J. MODI, *Omens among the Parsees*, in his *Anthropological Papers*, p. 4, Bombay, no year) the cawing of a crow portends good as well as evil. A peculiar sound called "a full noise" portends good. Such a noise is also considered to foretell the arrival of a guest or the receipt of a letter from a relative in some distant country. If a good event occurs after the peculiar cawing which portends good, they present some sweets to a crow. Another peculiar kind of cawing, especially that of the *kāgri*, the female crow, portends some evil. A crow making such a peculiar noise is generally driven away with the remark, "Go away, bring some good news!"

2) The four cardinal points (*p'yogs bži*) are expressed by the common words *šar*, *lho*, *nub*, *byaṅ*. The four intermediate points are designated *me* ("fire"), south-east; *bden bral*, south-west; *rluṅ* ("wind"), north-west; and *dbaṅ-ldan*, north-east. These names are derived from those of the Ten Guardians of the World (see *Mahāvyutpatti*, ed. of MINAYEV and MIRONOV, p. 102; ed. of CSOMA and ROSS, pt. 1, p. 57). The ninth point, Brāhmī, is there rendered by *steṅ-gi p'yogs*, the direction above, which is expressed in our text by *Ts'aṅs-pai gnas*, the place of Brahma. In the Table published by M. BACOT (II, 9) the term *nam-ka* (= *k'a*, *mk'a*) *ldiṅ* is used in lieu of that one; this means literally "floating or soaring in the sky" (it occurs as a frequent name of the Garuḍa), and here "soaring in straight direction toward the sky," that is, the zenith. It will thus be seen that the nine points of the compass (out of the typical ten, *daçadik*, which were assumed), as enumerated in the above text, are the same and occur in the same succession, as in M. BACOT's Table. The tenth point, naturally, is here out of the question, as crows cannot fly up in the nadir of a person. In the introductory to M. Pelliot's roll the fact of nine cardinal points is distinctly alluded to in two verses (6 and 24), and M. BACOT, quite correctly, has recognized there the eight quarters, making nine with the zenith. — The connection of crow auguries with the cardinal points may have arisen from the very ancient observation

come (Table X, 1).[1]

End of the cycle of the first watch.

II. When in the second watch (*t'un gñis-pa-la*), in the east, a crow sounds its notes, near relatives will come (Table VI, 4).[2]

---

of the crow's sense of locality, and its utilization in discovering land. Indian navigators kept birds on board ship for the purpose of despatching them in search of land. In the *Bāveru-Jātaka* (No. 339 of the series) it is a crow, in the *Kevaddhasutta* (in *Dīghanikāya*) it is a "land-spying bird." J. MINAYEV (*Mélanges asiatiques*, Vol. VI, 1872, p. 597), who was the first to edit the former text, explained the word for the crow *disākāka*, as it occurs there, as possibly meaning "a crow serving to direct navigators in the four quarters" (while the opinion of WEBER, added by him, that it might be an ordinary crow, as it occurs in all quarters, — seems forced). In my opinion, MINAYEV is correct: *disākāka* is the crow, whose flight is affiliated with the quarters, both in navigation and divination. GRÜNWEDEL (*Veröff. Mus. für Völkerkunde*, Vol. V, 1897, p. 105) has published an allied text from the Biography of Padmasambhava, where the land-seeking bird of the navigators is designated "pigeon" (Tib. *p'ug-ron*). This will doubtless go back to some unknown Indian text where pigeons are mentioned in this capacity. PLINY (*Nat. Hist.* VI, 22, 83, ed. MAYHOFF, Vol. I, p. 465) relates that the seafarers of Taprobane (Ceylon) did not observe the stars for the purpose of navigation, but carried birds out to sea, which they sent off from time to time, and then followed the course of the birds flying in the direction of the land (siderum in navigando nulla observatio: septentrio non cernitur, volucres secum vehunt emittentes saepius meatumque earum terram petentium comitantur). The connection of this practice with that described in the Babylonian and Hebrew traditions of the Deluge was long ago recognized. In the Babylonian record (H. ZIMMERN, *Keilinschriften und Bibel*, p. 7) a pigeon, a swallow, and a raven are sent out successively to ascertain how far the waters have abated. When the people of Thera emigrated to Libya, ravens flew along with them ahead of the ships to show the way. The Viking, sailing from Norway in the ninth century, maintained birds on board, which were set free in the open sea from time to time, and discovered Iceland with their assistance (O. KELLER, *Die antike Tierwelt*, Vol. II, p. 102). According to JUSTIN (XXIV. IV. 4), who says that the Celts were skilled beyond other peoples in the science of augury, it was by the flight of birds that the Gauls who invaded Illyricum were guided (DOTTIN in HASTINGS, *Encyclopaedia of Religion*, Vol. IV, p. 787). In the *Ise-fūdoki*, Emperor Jimmu engaged in a war expedition, and marched under the guidance of the gold-colored raven (K. FLORENZ, *Japanische Mythologie*, p. 299). On the sending of pheasant and raven in ancient Japan see especially A. PFIZMAIER, *Zu der Sage von Owo-kuni-nushi* (*Sitzungsberichte Wiener Akademie*, Vol. LIV, 1866, pp. 50—52).

1) SCHIEFNER reads *agron-po*, and accordingly translates "guest." But it seems unlikely that the same should be repeated here that was said a few lines before in regard to the north-west. The Narthang print plainly has *agon-po*, which I think is mistaken for *agoṅ-po*, "demon." The analogous case in Table X, 1, where the word *adre gdon* is used, confirms this supposition.

2) In the Kanjur, a little story is told of a crow uttering agreeable sounds auguring

[A reference in regard to the south-east is lacking in the text.]

When in the south it sounds its notes, you will obtain flowers and areca-nuts. [1])

When in the south-west, etc., there will be numerous offspring (*rgyud-pa ḫp'el-bar ḫgyur-ro*).

When in the west, etc., you will have to set out on a distant journey (*t'ag riṅs-su ḫgro-bar ḫgyur-ro*; compare Table II, 2; IX, 3).

When in the north-west, etc., this is a prognostic of the king being replaced by another one (*rgyal-po gžan-du ḫgyur-bai rtags*; compare Table VIII, 1). [2])

When in the north, etc., you will receive good news to hear (Table III, 8; VII, 7). [3])

---

for the safe return of a woman's absent husband, and being rewarded by her with a golden cap (A. SCHIEFNER, *Tibetan Tales*, English ed. by RALSTON, p. 355). J. J. MODI (*Anthropological Papers*, p. 28) quotes the following lines, which he overheard a Hindu woman speak to a crow: "Oh crow, oh crow! (I will give thee) golden rings on thy feet, a ball prepared of curd and rice, a piece of silken cloth to cover thy loins, and pickles in thy mouth." A peculiar noise made by a crow, continues this author, is supposed to indicate the arrival of a dear relation or at least of a letter from him. When they hear a crow make that peculiar noise, they promise it all the above good things if its prediction turn out true. In this case they fulfill their promise by serving it some sweets, but withhold the ornaments and clothes. — The following custom is observed in Cambodja. "Lorsque quelqu'un de la maison est en pays lointain, si le corbeau vient gazouiller dans le voisinage, la face tournée dans la direction de l'absent, il annonce son prompt retour. Dans toute autre direction, il annonce un malheur" (É. AYMONIER, *Revue indochinoise*, 1883, p. 148).

1) Tib. *me-tog daṅ go-la t'ob-pa*. SCHIEFNER renders *go-la* by "betel;" but *go-la* is the areca-nut, which is chewed together with the leaf of betel, *piper betel* L. (see CHANDRA DAS, *Dictionary*, p. 227). We may justly raise the question whether anything so insipid was contained in the Sanskrit original, and whether the text is not rather corrupted here. The Table contains nothing to this effect. I venture to think that *go*, "rank, position," was intended. In Table I, 6, flowers are mentioned as offerings to the birds, and this may give a clew as to how the confusion came about.

2) In the text of the Table: *rgyal-po ḫjig-par ston*, "this indicates the overthrow or ruin of the king" (but not *indique un danger pour le roi*). I do not agree with SCHIEFNER's rendering: „Ein Zeichen, dass der König sich anderswohin wendet."

3) Tib. *ap'rin-las legs-par t'os-par ḫgyur-ro*. *P'rin*, "news," will probably be the proper reading. In the text of M. BACOT *p'rin byaṅ* is printed, and translated *un courrier de nouvelles*. M. BACOT presumably had in mind the word *bya-ma-rta*, "a courier," but there is no word *byaṅ* with this meaning. We doubtless have to read *p'rin bzaṅ*, "good news, good message."

When in the north-east, etc., disorder [1]) will break out (Table V, 7).

When in the zenith, etc., you will obtain the fulfilment of your wishes. [2])

End of the cycle of the second watch.

III. When in the third watch, in the east, a crow sounds its notes, you will obtain property (Table X, 2).

When in the south-east a crow sounds its notes, a battle (*gtʿab-mo*) will arise (Table V, 7).

When in the south, etc., a storm will come (Table V, 4).

When in the south-west, etc., an enemy will come (see above, I, south-east).

When in the west, etc., a woman will come (see above, I, north-east).

When in the north-west, etc., a relative will come (see above, II, east).

When in the north, etc., a good friend will come (Table VIII, 6; X, 3).

When in the north-east, etc., a conflagration will break out (*mes gtsʿig-par ạgyur-ro*; Table VI, 7).

When in the zenith, etc., you will gain profit from being taken care of by the king. [3])

End of the cycle of the third watch.

---

1) Tib. *ạkʿrug-pa* exactly corresponds in its various shades of meaning to Chinese *luan* 亂, "disorder, tumult, insurrections, war," etc. This rendering is indeed given for the Tibetan word in the Tibetan-Chinese vocabulary of *Hua i yi yü* (Ch. 11, p. 33 b; Hirth's copy in Royal Library of Berlin). In the Table, the word *tʿab-mo*, "fight, battle," is used.

2) Tib. *ạdöd-pai ạjug-pa rñed-par ạgyur-ro.* SCHIEFNER translates: „Wird sich die gewünschte Gelegenheit finden."

3) SCHIEFNER's translation „wird der König den im Gemüth befestigten Gewinn finden" is unintelligible. The text reads: *rgyal-po tʿugs-la brlags-pai rñed-pa tʿob-par ạgyur-ro.* Schiefner's correction of *brlags* into *btags* is perfectly justifiable; indeed, the confusion of these two words is frequent. But *tʿugs-la ạdogs-pa* is a common phrase correctly explained by JÄSCHKE (*Dictionary*, p. 280) "to interest one's self in, to take care of." It should not be forgotten, of course, that, at the time when Schiefner wrote, this dictionary was not published.

IV. When in the fourth watch, in the east, a crow sounds its notes, it is a prognostic of great fear (*ajigs-pa c^ce-bai rtags-so*; Table V, 6; IX, 1).

When in the south-east a crow sounds its notes, it is a prognostic of large gain.

When in the south, etc., a stranger (guest) will come (see above, I, north-west).

When in the south-west, etc., a storm will rise in seven days.

When in the west, etc., rain and wind will come (Table V, 4, 5). [1]

When in the north-west, etc., you will find property which is scattered here and there (*nor gtor-ba*).

When in the north, etc., a king will appear.

When in the north-east, etc., you will obtain rank. [2]

When in the zenith, etc., it is a prognostic of hunger.

End of the cycle of the three watches and a half.

V. When at the time of sunset (*ñi-ma nub-pai ts^ce*; compare Table X), in the east, a crow sounds its notes, an enemy will appear on the road.

When in the south-east a crow sounds its notes, a treasure will come to you.

When in the south, etc., you will die of a disease (Table V, 8). [3]

---

1) The ability attributed to crow and raven of possessing a foreknowledge of coming rain has chiefly made them preëminently prophetic birds (*augur aquae* in Horace). The ancients observed that these birds used to caw with peculiar notes when rain was to fall, and that, if a storm was imminent, they were running to and fro on the beach with great restlessness, and bathing their heads (compare O. KELLER, *Die antike Tierwelt*, Vol. II, p. 98).

2) Tib. *go-la* (as above) *rñed-par agyur-ro*. The correction *go rñed-par* may here be allowed to pass, as the finding of areca-nuts seems such a gross stupidity.

3) In the story "The Death of the Magpie," translated from a manuscript of the India Office by A. SCHIEFNER (*Mélanges asiatiques*, Vol. VIII, p. 630), the raven has the attributes "the Uncle, the Judge of the Dead" (in Schiefner's rendering; the original is not known to me), and the following verses are addressed to it (p. 631): "Be kind to the nephews here, bestow fortune upon the children, direct the government of the country,

When in the south-west, [1]) etc., the wishes of one's heart will be fulfilled.

When in the west, etc., relatives will come.

When in the north-west, etc., it is a prognostic of obtaining property.

When in the north, etc., homage will be done to the king.

[A reference to the north-east is lacking in the text.]

When in the zenith, etc., you will obtain an advantage for which you had hoped.

End of the cycle of the fourth watch.

End of the description of such-like cries of the crow.

We shall now discuss the import of the crow's tones when one is travelling. When along dams and river-banks, on a tree, in a ravine, [2]) or on cross-roads, a crow sounds its voice on your right-hand side, you may know that this journey is good. When, at the time of wandering on the road, a crow sounds its voice behind your back, you will obtain the *siddhi*. When, during a journey, a crow flapping its wings [3]) sounds its voice, a great acci-

---

lend expression to good plans." In connection with these ideas of the raven as a bird of death, it is worthy of note that in two texts of the Tanjur, Mahākāla appears in the form of the Raven-faced one (Skr. *kākāsya*, Tib. *bya-rog gdoṅ-can*), likewise the goddess Kālī (Tib. *k'va gdoṅ-ma*); see P. CORDIER, *Cat. du fonds tibétain de la Bibl. Nat.*, Vol. II, pp. 124, 127. The raven-faced Mahākāla is illustrated in the "Three Hundred Gods of Narthang" (section *Rin abyuṅ*, fol. 121). The raven as a bird announcing death is widely known in classical antiquity and mediæval Europe (O. KELLER, *Die antike Tierwelt*, Vol. II, p. 97; E. A. POE's poem *The Raven*). The imminent deaths of Tiberius, Gracchus, Cicero, and Sejan, were prophesied by ravens.

1) Is expressed in this passage by *srin-poi mts'ams*, "the intermediate space of the Rākshasa."

2) Tib. *grog stod*, as plainly written in the Narthang print. SCHIEFNER read *grog stoṅ*, and corrected *grog steṅ*, with the translation "on an ant-heap," regarding *grog* as *grog-ma*, *grog-mo*, "ant." I prefer to conceive *grog* as *grog-po* (related to *roṅ*), "ravine," which is more plausible in view of the other designations of localities which are here grouped together. Moreover, I do not believe that crows go near ant-hills or feed on ants. The reading *stod* is then perfectly good, the significance being "in the upper part of the ravine."

3) According to the introduction, one of the Kshatriya caste.

dent will befall one. When, during a journey, a crow pulling human hair with its beak [1]) sounds its voice, it is an omen that one will die at that time. When, during a journey, a crow eating filthy food [2]) sounds its voice, it is an omen of food and drink being about to come (Table VIII, 9).

When, during a journey, a crow perching on a thorn-bush sounds its voice, it should be known that there is occasion to fear an enemy. When, during a journey, a crow perching on a tree with milky sap [3]) sounds its voice, milk-rice (*o tʻug-gi bza-ba*) will fall to your lot at that time. When a crow perching on a withered tree [4]) sounds its voice, it is a prognostication of the lack of food and drink at that time. When a crow perching on a palace sounds its voice, you will find an excellent halting-place. [5]) When a crow

---

1) Tib. *skra mcʻus gziṅs-šiṅ.* According to Jäschke (*Dictionary*, p. 464) *skra ạdsiṅs-pa* or *gziṅ-ba* is an adjective with the meaning "bristly, rugged, shaggy" (*Dictionary of the French Missionaries*, p. 832: *crines disjecti, cheveux épars*). The verbal particle *ciṅ* and the instrumentalis *mcʻu-s* ("with the beak") indicate that *gziṅs* is a verbal form belonging to a stem *dsiṅs, ạdšiṅs*, and means "pulling about hair in such a way that it appears rugged." Below, we find the same expression *mcʻus gos gziṅs-šiṅ*, "pulling a dress with its beak." The word *ạdsiṅs-pa* is used also of interlaced trees or thick-set vegetation, as indicated by the Polyglot Dictionary of Kʻien-lung, according to which it is the equivalent of *tsʻao mu tsʻung tsa* 草木叢雜, Manchu *gabulehebi*, Mongol *küghänäldüji* (*s'entrelacer*); we find there, further, the phrase *sgro adsiṅs* = *ling chʻi tsʻan küe* 翎翅殘缺, "with broken wings," Mongol *sümtüräji, se briser* (the Tibetan equivalent in Kovalevski is a misprint). Schiefner (p. 14) remarks that the form *gziṅs* is new to him, and questions its correctness; he takes it as identical with *bzuṅ*, and translates it by *anfassen*. This derivation is not correct, it is merely surmised. The passage evidently means more than that the crow simply seizes human hair; it is torn to pieces, and this destructive work has a distinct relation to the foreboding of death.

2) Tib. *mi gtsaṅ-ba za žiṅ*, the same expression as used in the introduction to denote a crow of the Çūdra caste. Compare *Subhāshitaratnanidhi* 37 (ed. Csoma).

3) Tib. *o-ma-can-gyi šiṅ* (Skr. *kshīrikā, kshīriṇī*). Indian medicine recognizes five trees presumed to yield a milky sap. These are, according to Hoernle (*The Bower Manuscript*, p. 20), the nyagrodha (*Ficus bengalensis*), udumbara (*Ficus glomerata*), açvattha (*Ficus religiosa*), plaksha (*Ficus tjakela*), and pārīsha (*Thespesia populnea*).

4) As often in the Indian stories (Schiefner, *Mélanges asiatiques*, Vol. VIII, 1877, p. 96; or Ralston, Tibetan Tales, p. 32).

5) Schiefner translates erroneously, "When you betook yourself to the royal palace,

perching on a divan sounds its note, an enemy will come. When a crow facing the door sounds its voice, it should be known that a peril will threaten from the frontier (*mtsʿams-kyi ǵjigs-par šes-par byao*). When a crow pulling a dress (*gos*) with its beak sounds its voice, you will find a dress (*gos*). When, during a journey, a crow perching on the cranium of a corpse [1]) sounds its notes, it is a prognostication of death. When a crow seizing a red thread and perching on the roof of a house sounds its notes, this house will be destroyed by fire (Table VI, 7). When, in the morning (*sña-droi dus-su*, Table V), many crows assemble, a great storm will arise (Table V, 3). [2])

When, at the time of a journey, a crow seizing with its beak a piece of wood sounds its voice, some advantage will fall to your lot. When, at the time of a journey, at sunrise (*ni-ma šar dus-su*, Table IV), a crow sounds its voice, you will obtain property. When, at the time of a journey, it sounds its voice, [3]) one's wishes will be fulfilled.

---

and when the crow then sounds its cries, you will receive a good seat." But it is the question of a traveller who, on his journey, happens to pass by a palace, and it is the crow which is sitting on the roof of the palace (the verb *gnas* means "to dwell, remain," but never expresses any act of motion); in the same manner as the crow has found a good resting-place, so the weary wanderer will find good quarters for the night. The text runs thus: *pʿo-brañ-la gnas-nas gañ-gi tsʿe skad sgrogs-na, dei tsʿe sdod sa bzañ-po rñed-par ǵgyur-ro.* The word *sdod sa* does not mean "a seat," but a place where a traveller stops for the night, "halting-place." Likewise, in the two following sentences, Schiefner refers the phrases *gdan-la gnas-nas* and *sgo lta žiñ* to the man instead of to the crow.

1) Schiefner: „eine Krähe auf der Kopfbinde sich befindend." This is due to a confusion of the two words *tʿod* and *tʿod-pa*; the former means "turban;" but the text has *tʿod-pa* meaning "the skull of a dead person," and this only makes sense of the passage Crows congregate and feed on carrion, and are therefore conceived of as birds of death. The turban, for the rest, is out of the question in this text, as it was introduced into India only by the Mohammedans.

2) O. Keller (*Die antike Tierwelt*, Vol. II, p. 109, Leipzig, 1913), who concludes his interesting chapter on crow and raven in classical antiquity with an extract from Schiefner's translation, observes on this sentence that it is based on a fact, and that such grains of truth hidden among these superstitions account for the fact that they could survive for centuries.

3) Apparently there is here a gap in the text, no definition of the activity of the crow being given.

End of the signs of the journey (*lam-gyi mts'an-ñid*).

The symptoms (or omens) of the nest-building of the crow are as follows.[1] When a crow has built its nest in a branch on the east side of a tree, a good year and rain will then be the result of it. When it has built its nest on a southern branch, the crops will then be bad. When it has built its nest on a branch in the middle of a tree, a great fright will then be the result of it (Table V, 6). When it makes its nest below, fear of the army of one's adversary will be the result of it. When it makes its nest on a wall, on the ground, or on a river, the king will be healed [from a disease].[2]

Further, the following explanation is to be noted. When a crow sounds the tone *ka-ka*, you will obtain property. When a crow sounds the tone *da-da*, misery will befall you. When a crow sounds the tone *ta-ta*, you will find a dress. When a crow sounds the tone *gha-gha*, a state of happiness will be attained.[3] When a crow sounds the tone *gha-ga*, a failure will be the result of it.[4]

1) In the first section of the treatise the crow is in motion, and the person demanding the oracle is stationary. In the second section both the crow and the person are in motion. In this one, the third section, both the crow and the person are stationary; hence the text says: *gnas-pai bya-rog-gi ts'añ-gi mts'an-ñid*, "the crows when they are settled. . ."

2) Tib. *ats'o-bar agyur-ro*, translated by SCHIEFNER „so wird der König leben," which gives no sense. Of course, the word *ats'o-ba* means "to live," but also "to recover from sickness." Here the Table (IX, 2) comes to our rescue, where we meet the plain wording *nad-pa sos-par ston*, "it indicates cure from disease." — Among the Greeks, the crow, owing to the belief in the long life of the bird, was an emblem of Asklepios (O. KELLER, *Die antike Tierwelt*, Vol. II, p. 105); compare Hesiod's famous riddle on the age of the crow and raven (W. SCHULTZ, *Rätsel aus dem hellenischen Kulturkreise*, p. 143, Leipzig, 1912; and K. OHLERT, *Rätsel und Rätselspiele der alten Griechen*, 2d ed., p. 146, Berlin, 1912). The idea of the longevity of the crow was entertained also in India (Skr. *dīrghāyus*, Tib. *na-ts'od-can*, attribute of the crow given in the *Dictionary of the French Missionaries*, p. 86); it is striking that this quality of the crow is not alluded to in our text.

3) Tib. *don agrub-par agyur-ro.* SCHIEFNER translates: „so geht die Sache in Erfüllung."

4) Tib. *nor oñ-bar agyur-ro.* SCHIEFNER, „so wird ein Schatz kommen," which is certainly correct, as far as the meaning of these words is concerned; but I doubt very much whether this is the true significance intended by the author, for what SCHIEFNER trans-

When an omen causing fear is observed, a strewing oblation must be offered to the crow. As the flesh of a frog pleases the crow, no accidents will occur when frog-flesh is offered. [1])

Oṁ mi-ri mi-ri vajra tudaṭe gilaṁ gṛihṇa gi svāhā!

End of the description of such-like behavior of the crow.

Translated by the Mahapaṇḍita Danaçila in the monastery T'aṅ-po-c'e of Yar-kluṅs in the province of dBus.

The translator Dānaçīla has been dated by Huth in the ninth century, on the ground that he is made a contemporary of King K'ri-lde sroṅ-btsan of Tibet in the work *sGra sbyor* in Tanjur, Sūtra, Vol. 124. This fact is correct, as may be vouchsafed from a copy made by me of this work. Dānaçīla figures there, together with such well-known names as Jinamitra, Surendrabodhi, Çrīlendrabodhi, Bodhimitra, the Tibetan Ratnarakshita, Dharmatāçīla, Jñānasena, Jayarakshita, Mañjuçrīvarma and Ratnendraçīla. Dānaçīla is well known as translator of many works in the Kanjur [2]) and Tanjur. From the colophon of a work in the latter collection it appears that he hailed from Varendrajīgatala, that is, Jigatāla

---

lates is exactly the same as what is said above in regard to the tone *ka-ka*. Further, the tone *gha-ga* stands in opposition to the preceding tone *gha-gha*; it thus becomes clear that *ṅor* stands for *ṅor-ba*, "to err, to fail," and is expressive of the contrary of *don agrub-pa*, "to reach one's aim, to obtain one's end, to attain to happiness." This case reminds one of the grammatical as well as other subtleties of the Indian mind. — Also the ancients seem to have distinguished between various kinds of raven's cries, judging from Pliny's words that they imply the worst omen when the birds swallow their voice, as if they were being choked (pessima eorum significatio, cum gluttiunt vocem velut strangulati. *Nat. Hist.*, X, 12, § 32; ed. Mayhoff, Vol. II, p. 229). The crow, according to Pliny (*ibid.*, § 30), is a bird inauspicatae garrulitatis, a quibusdam tamen laudata.

1) In the belief of the Tibetans, the crow is fond of frogs; compare the jolly story "The Frog and the Crow" in W. F. O'Connor, *Folk Tales from Tibet*, p. 48 (London, 1906).

2) Feer, *Annales du Musée Guimet*, Vol. II, p. 406.

(Jagaddala) in Varendra, in eastern India.[1] Then we meet him in Kāçmīra, where Tāranātha[2] knows him together with Jinamitra and Sarvajñadeva, in accordance with *dPag bsam ljon bzañ* (ed. CHANDRA DAS, p. 115); while *rGyal rabs* has the triad Jinamitra, Çrīlendrabodhi, and Danaçila.[3] It may therefore be granted that the *Kākajariti*[4] was translated and known in Tibet in the first part of the ninth century. The original Sanskrit manuscript from which the Tibetan translation was made in all probability was defective, for three gaps in it could unmistakably be pointed out.

What is the position of *K.* in the history of Indian divination? H. JACOBI (in HASTINGS, *Encyclopaedia of Religion*, Vol. IV, p. 799) has formulated the result of his study of this subject in these words: "In India, divination has gone through two phases of development. Originally it seems to have been practised chiefly with the intention of obviating the evil consequences of omens and portents; in the later period, rather to ascertain the exact nature of the good or evil which those signs were supposed to indicate." In the Vedic Saṁhitās, birds are invoked to be auspicious, and certain birds, especially pigeons or owls, are said to be messengers

1) P. CORDIER, *Cat. du fonds tibétain de la Bibl. Nat.* II, pp. 63, 122, 188 (Paris, 1909), and VIDYABHUSANA (the name of this author appears in his publications in four different ways of spelling, ₒbhusan, ₒbhusana, ₒbhuṣana, ₒbhuṣaṇa: which is the bibliographer supposed to choose?) *Bauddha-Stotra-Saṁgrahaḥ*, pp. XVIII, XIX (Calcutta, 1908). Mr. V. states that it is said at the end of the *Ekajaṭīsādhana* that the worship of Tārā originated from China, but that it is not clear whether this refers to Ekajaṭī Tārā alone or to Tārā of all classes. I fear that neither the one nor the other is the case. The Tibetan text plainly says, "The work *Tārāsādhana* which has come from China (*scil.* in a Chinese translation) is in a perfect condition." This implies that the Tibetan translator availed himself of a Chinese version. The worship of Tārā most assuredly originated in India, not in China.

2) SCHIEFNER's translation, p. 226.

3) SCHLAGINTWEIT, Könige von Tibet, p. 849; also ROCKHILL, *The Life of the Buddha*, p. 224.

4) Henceforth abbreviated *K.*

of death (Nirṛti, Yama).[1]) But all these are no more than scant

1) The best investigation of the history of bird omens in India is found in the monograph of E. HULTZSCH (*Prolegomena zu des Vasantarāja Çākuna nebst Textproben*, Leipzig, 1879). The beginnings of bird augury in India may be traced back to the Vedic period. In the Ṛigveda occur the so-called *çākuna*, charms against pigeons, owls, and other black birds whose appearance or contact forebodes evil, or defiles (M. BLOOMFIELD, *The Atharva-veda*, p. 85, Strassburg, 1899). According to MACDONELL and KEITH (*Vedic Index of Names and Subjects*, Vol. II, p. 347, London, 1912) there are the two words, *çakuna*, usually denoting a large bird, or a bird which gives omens, and *çakuni*, used practically like the former, but with a much clearer reference to divination, giving signs and foretelling ill-luck; later the falcon is so called, but the raven may be intended; the commentator on the *Taittirīya Saṃhitā* thinks that it is the crow. Oracles obtained from an observation of crows seem to be contained particularly in the *Kauçika Sūtra*. When the rite serving the purpose of securing a husband has been performed on behalf of a girl, the suitor is supposed to appear from the direction from which the crows come (H. OLDENBERG, *Die Religion des Veda*, p. 511, Berlin, 1894). Contact with a crow was regarded as unlucky and defiling. He who was touched by a crow was thrice turned around himself, from the left to the right, by the sorcerer holding a burning torch (V. HENRY, *La magie dans l'Inde antique*, p. 176, 2d ed., Paris, 1909; E. THURSTON, *Ethnographic Notes in Southern India*, p. 277, Madras, 1906). A. HILLEBRANDT (*Ritual-Litteratur. Vedische Opfer und Zauber*, p. 183, Strassburg, 1897) believes he finds the explanation for this idea of bird omens in a passage of Baudhāyana, according to which the birds are the likenesses of the manes; but it seems rather doubtful whether the latter notion could receive such a generalized interpretation, and whether it is sufficient to account for the augural practice in its entire range. The latter would naturally presuppose the idea of the bird being animated with a soul and being gifted with supernatural powers or instigated by some divine force; but Hillebrandt's opinion leaves the reason unexplained why the bird, even though it should represent a mane in every case, possesses the ability of divination. True it is, as shown by W. CALAND (*Die altindischen Todten- und Bestattungsgebräuche*, p. 78, Amsterdam, 1896), that especially the crows were conceived of as embodying the souls of the departed, as messengers of Yama, who, after the funerary repast (*çrāddha*), draw near, greedy for food (compare the Raven Spirit in the Lamaist mystery plays who attempts to filch the strewing oblation, and who is chased away by two stick-brandishing Atsara, the skeleton ghosts!); but plainly, in this case, no process of divination is in question. CALAND, on this occasion, quotes DUBOIS on the modern practice that the chief of the funeral offers boiled rice and pease to the crows, — if they should refuse to eat, it is taken as an evil presage of the future state of the deceased; but this evidently is quite a different affair from that described in his above reference to Baudhāyana. Some authors allow the whole practice of auguries to go back into the prehistoric epoch of the Indo-European peoples (H. HIRT, *Die Indogermanen*, Vol. II, p. 518, Strassburg, 1907; and S. FEIST, *Kultur*, etc., *der Indogermanen*, p. 326, Berlin, 1913), the latter even going so far as to speculate that the idea of a soul flying along in the shape of a bird was not foreign to the *urvolk*, since this augural divination is based on the transformation of the souls into birds. I am very skeptical regarding such conclusions and constructions, and must confess that

allusions; neither in the Vedic nor in the early Brahmanic epoch do we find anything like an elaborate augural system, as in *K.*, in which future events are predicted, — Jacobi's second stage. The same author tells us that the whole art of divination became independent of religion when Greek astronomy and astrology were introduced into India in the early centuries of our era; the Indian astrologer then took up divination, hitherto practised by the Atharva priest. It is of especial interest for our present case that in the *Bṛihat Saṁhitā* by Varāhamihira (505—587), written about the middle of the sixth century, in which a summary of the Indian arts of divination is given, the auspicious or unlucky movements of crows are mentioned. [1]) A work of the type of *K.*, ac-

I even belong to those heretics who are still far from being convinced of the existence of such a thing as the *indogermanische urzeit*, — at least in that purely mechanical and subjective formula in which it is generally conceived. The work of FEIST, however, is a laudable exception, perhaps the first sensible book written on this subject, and I read it from beginning to end with real pleasure. — In regard to the crow or raven, we find also other ideas connected with them than those of a soul-bird, in India as well as among other Indo-European peoples. In a legend connected with Rāma, an Asura disguised as a crow appears to peck at Sītā's breast (E. THURSTON, *l. c.*, p. 276, and *Omens and Superstitions of Southern India*, p. 87, London, 1912). Among the southern Slavs, the crows are believed to be transformed witches (F. S. KRAUSS, *Slavische Volksforschungen*, pp. 57, 60, Leipzig, 1908); and in mediaeval legends, the devil occasionally assumes the shape of a raven. In Greek legend Apollo repeatedly appears in the disguise of a raven (O. KELLER, *Die antike Tierwelt*, Vol. II, p. 103). These various examples demonstrate that the raven as a divine bird cannot be solely explained as the embodiment of an ancestral soul. It seems to me that H. OLDENBERG (*Die Religion des Veda*, pp. 76, 510) is right in assuming that the animals sent by the gods were those of a weird, demoniacal nature, and were, for this reason, themselves deified, while at a later time they became mere stewards to divine mandators. "The bird crying in the quarter of the fathers" (the south), mentioned in the Ṛigveda, according to OLDENBERG, should be understood as one being despatched by the fathers. The *document Pelliot* lends substantial force to this argument. It is there expressed in plain and unmistakable words that the raven is a divine bird of celestial origin and supernatural qualities, and the messenger who announces the will of a deity, the Venerable One of the Gods (*Lha btsun*); compare the Preface to the Table, translated below.

1) Ch. XLV is taken up by the auguries obtained from the wagtails (see H. KERN's translation in his *Verspreide geschriften*, Vol. I, p. 299, 's-Gravenhage, 1913; on crows, *ibid.*, pp. 130, 178). Regarding Varāhamihira's date of birth MUKERJI in *J. A. S. B.*, 1912, pp. 275—8.

cordingly, must have been known at that time; but was it much earlier? I am under the impression that *K.* is hardly earlier than the sixth or seventh century, perhaps contemporaneous with the *Çakuna* of Vasantaraja, which, according to Hultzsch (p. 27), is posterior to Varâhamihira; the striking lack of thought and imagination, and the somewhat flat treatment of the subject, plainly stamp *K.* as a late production. The absence of any mythological detail is a decided drawback; the religious function of the crow is not even set forth, and we remain entirely in the dark as to the religious concept of the bird in the India of that period. Schiefner designated the little work a Buddhist retouch (*Überarbeitung*) of a Brahmanic text. It seems to me to be neither the one nor the other. It cannot be yoked to any definite religious system; it takes root in the domain of folk-lore, and closely affiliates with those manifold branches of divination which, independent of any particular form of religion, are widely diffused from the shores of the Mediterranean to almost the whole of continental Asia and the Malayan world. [1]) The tone and tenor of this text are not Buddhistic, nor

---

1) T. S. Raffles (*The History of Java*, Vol. II, p. 70, London, 1830) tells, in regard to the ancient Javanese, that when the crop was gathered and the accustomed devotions performed, the chief appointed the mode and time of the departure of the horde from one place to another. On these occasions, the horde, after offering their sacrifices and feasting in an open plain, left the remains of their repast to attract the bird *álunggúga* (supposed to have been a crow or raven); and the young men shook the *ánklung* (a rude instrument of music still in use), and set up a shout in imitation of its cry. If the bird did not eat of the meal offered to it, or if it afterwards remained hovering in the air, perched quietly on a tree, or in its flight took a course opposite to that which the horde wished to pursue, their departure was deferred, and their prayers and sacrifices renewed. But when the bird, having eaten of its meal, flew in the direction of their intended journey, the ceremony was concluded by slaying and burning a lamb, a kid, or the young of some other animal, as an offering of gratitude to the deity. Raffles adds that the Dayak of Borneo still hold particular kinds of birds in high veneration, and draw omens from their flight and the sounds which they utter. Before entering on a journey or engaging in war, head-hunting, or any matter of importance, they procure omens from a species of white-headed kite, and invite its approach by screaming songs, and scattering rice before it.

is there a particle of Buddhist color admixed with it. Nor is there in it much that could be styled specifically Indian, with the exception, of course, of the outward garb in which it is clothed; but most of the oracles could as well have been conceived in Greece or Rome. [1])

We may justly assume that *K.* was not the only work of its class, and that other Sanskrit books of an allied character may

---

If these birds take their flight in the direction they wish to go, it is regarded as a favorable omen; but if they take another direction, they consider it as unfavorable, and delay the business until the omens are more suitable to their wishes. See now HOSE and MC DOUGALL, *The Pagan Tribes of Borneo*, Vol. I, pp. 168—170, Vol. II, p. 74 (London, 1912). Omens are taken either from the flight or the cries of certain birds, such as the night-owl, the crow, etc. (W. W. SKEAT, *Malay Magic*, p. 535, London, 1900). Among the tribes of the Philippines, bird omens play an extensive rôle. My colleague F. C. COLE, who has studied to a great extent their religious notions, kindly imparts the following information on the subject: "With the Batak, a pigmy people living in northern Palawan, the small sun bird known as *sagwaysagway* is considered the messenger of Diwata [evidently Skr. *devatā*] Mendusa, the greatest of the nature spirits. Should this bird sing while they are on the trail, the Batak will return home, for evil is sure to follow if they continue their journey that day. Should the bird enter a dwelling and sing, the place is deserted. When a man desires to make a clearing in the jungle, he first addresses the sun bird, asking it to sing and give him the sign if it is a bad place to plant, but to be silent if it is a good plot for him to cultivate. Similar beliefs are entertained by the Tagbanua tribe which inhabits the greater part of Palawan." Further information will be found in the publication of F. C. COLE, *The Wild Tribes of Davao District*, *Mindanao*, pp. 63, 108, 153, 173 (*Field Museum Anthr. Ser.*, Vol. XII, 1913).

1) The Greeks distinguished five kinds of divination (*οἰωνιστική*) headed by auguration (*τὸ ὀρνεοσκοπικόν*); Telegonos was the first to write on this subject (H. DIELS, *Beiträge zur Zuckungsliteratur des Okzidents und Orients* I, *Abhandl. preuss. Akad.*, 1908, p. 4). The typical Homeric method of foretelling the future was by the actions and cries of omen-birds. In Homer, the omen-bird is generally an eagle, and is always sent by Zeus, Apollo, or Athene. Its actions are symbolical, and need no complicated augury for their interpretation (HASTINGS, *Encyclopaedia of Religion*, Vol. IV, p. 787). In Aristophanes' Birds, Euelpides inquires what road is advised by a crow purchased at three obols. According to Virgil and Horace, a crow coming from the left-hand side is of ill omen. In Works and Days by Hesiod it is said, "Do not let a house incomplete, otherwise a garrulous crow will perch on it and caw." Even Epiktet believed in the correctness of the evil prophecies of a raven (O. KELLER, *Die antike Tierwelt*, Vol. II, p. 97). Compare L. HOPF, *Tierorakel und Orakeltiere in alter und neuer Zeit* (Stuttgart, 1888); and W. R. HALLIDAY, *Greek Divination, a Study of its Methods and Principles* (London, 1913).

then have existed in Tibet; [1]) for, with all the coincidences prevailing between *K.* and the *document Pelliot*, there are, on the other hand, far-reaching deviations extant in the latter which cannot be explained from *K.* First of all, however, the interdependence of the two texts should be insisted upon. The main subject of the two is identical; it is the method of obtaining omens from crows which is treated in both on the same principle. This principle is based on a combination of two elements, — orientation of the augur and time-reckoning according to the hours of the day; divination is determined by space and time. In regard to the division of space, the coincidence in the two documents is perfect; the nine [2]) points of the compass forming the framework in both are one and the same. Time calculation is likewise the same in principle, except that *K.* follows the Indian, the Table the Tibetan method, — a point discussed farther on. The ideas expressed by the oracles show far-reaching agreements in both, and move within the narrow boundaries of a restricted area; no great imagination is displayed in them, they are rather commonplace and philistine, even puerile, but this is all that could be expected from this class of prophecy intended for the *profanum volgus.* Another feature which *K.* and the document of Pelliot have in common is the method of divining from the nature of the cries of the crow, independent of space and

1) Writings of similar contents are still extant in modern Tibetan literature. BRIAN H. HODGSON (*The Phoenix*, Vol. I, 1870, p. 94), in a notice on the *Literature of Tibet*, mentions a book "Ditakh, by Chopallah [C'os dpal?] Lama, at Urasikh; to interpret the ominous croaking of crows, and other inauspicious birds."

2) The number nine plays a great rôle in systems of divination. In southern India, the belief prevails that ill luck will follow should an owl sit on the house-top, or perch on the bough of a tree near the house. One screech forebodes death; two screeches, success in any approaching undertaking; three, the addition by marriage of a girl to the family; four, a disturbance; five, that the hearer will travel. Six screeches foretell the coming of guests; seven, mental distress; eight, sudden death; and nine signify favorable results (E. THURSTON, *Ethnographic Notes in Southern India*, p. 281, Madras, 1906; and *Omens and Superstitions of Southern India*, p. 66, London, 1912).

time. The last six verses (24—29) of the prefatory note correspond in meaning to the conclusion of *K.*: "When a crow sounds the tone *ka-ka*," etc. It is a notable coincidence that in both texts five notes of the bird are enumerated in words imitative of its sounds, in *K.* conceived from an Indian point of view, in *document Pelliot* nationalized in a Tibetan garb.[1]) The character and quality of these tones, as well as the distinction between good and bad omens, necessarily lead to an effort toward reconciling the evil spirit which speaks through the organ of the bird. Offerings may counterbalance the mischievous effects of unlucky omens, — again a point on which the two texts are in harmony.

The differentiation of the two, in the first place, is due to a technical feature. The text of *K.* is a literary production and an analytic account. What is offered in the *document Pelliot* is an abstract of this divinatory wisdom worked up into convenient tabular form, manifestly with a view to handy and practical use. Any one who had encountered the necessary experience by observing a crow in a certain direction at a certain time of the day was enabled to

1) The number five is evidently suggested by the five elements, as shown by the five cries of the *piṅgalā*, a kind of owl, distinguished according to the five elements in the *Çākuna* of Vasantarāja (HULTZSCH, *Prolegomena*, p. 70). The beliefs in the omens of the owl in modern India are well set forth by E. THURSTON (*Omens and Superstitions of Southern India*, pp. 65—67). The enmity between crow and owl in Indian folk-lore deserves a word of comment in this connection. JÄSCHKE (*Dictionary*, p. 374) refers to *Suvarṇaprabhāsasūtra* as describing the crow as an inveterate enemy of the owl. In the *Prajñādaṇḍa* ascribed to Nāgārjuna (ed. CHANDRA DAS, p. 9, Darjeeling, 1896) occurs the saying: "Those formerly vanquished by an enemy do not wish any longer for friendship. Look how the crows set fire to the cave filled with owls and burn them to death." In the same book (p. 8), the crows are credited with the killing of snakes. Compare also *Subhāshitaratnanidhi* 185 (ed. CSOMA). The animosity of the crow toward the owl seems to be based on the observation of a natural fact. C. B. CORY (*The Birds of Illinois and Wisconsin*, p. 548) has the following to say: "They seem to entertain an intense dislike to certain animals, especially an owl. Often the peaceful quiet of the woods is suddenly broken by the harsh excited 'cawing' of a flock of crows, who have discovered a bird of that species quietly enjoying his diurnal siesta, and the din rarely ceases until the hated bird has been driven from his concealment and forced to seek other quarters."

read from this Table at a moment's notice what consequence this event would entail on his person. The subject-matter, therefore, was arranged here somewhat differently; the offerings placed at the very end of *K.* make here the very opening, and justly so, because, in accordance with the practical purpose of the Table, it was essential for the layman, or rather the priest acting on his behalf, to ascertain the kind of reconciliatory offering in case of threatening ill luck.

The greater fulness of the Table constitutes one of the principal divergences from *K.* In the latter, only five divisions of day-time are presented, while the Table offers double this number. This is infallible proof for the fact that the divination process revealed by the *document Pelliot* has been Tibetanized; it is by no means a translation from Sanskrit, but an adaptation based on some Sanskrit work or works of the type of *K.*, and freely assimilated to Tibetan thought. The Indian division of the day is abandoned; and the designations of the Tibetan colloquial language, as they are still partially in use, [1]) have been introduced into the Table. It is self-evident that these ten periods are not equivalents of the three-hour Indian *yāma*, but correspond to a double hour as found in China. In logical sequence these determinations run from about one o'clock at night to about nine o'clock in the evening. The plain Tibetan names for the points of the compass are all retained, while the fancy Indian names appearing in *K.* are all dropped. An attempt at adaptation to Tibetan taste has been made in the oracles. The killing of a yak and heavy snowfalls, for instance, are affairs peculiar to Tibet. It is manifest also that the prognostics given in

1) See G. Sandberg, *Hand-book of Colloquial Tibetan*, p. 162 (Calcutta, 1894), and C. A. Bell, *Manual of Colloquial Tibetan*, p. 110 (Calcutta, 1905), where other terms also are included; also A. Desgodins, *Essai de grammaire thibétaine*, pp. 90—91 (Hongkong, 1899).

the Table, in a number of cases, are more definite and specific than those of *K.*, which are rather monotonous and wearisome by frequent repetition of the same statement. Such repetitions, it is true, occur also in the Table (II, 2 = IX, 3; II, 4 = IV, 7 = VII, 4; V, 6 = IX, 1; VIII, 6 = X, 3), and there is certainly no waste of inventive power or exertion of ingenuity in this whole system. Apparently it appealed to the people of Tibet, where kindred ideas may have been in vogue in times prior to the infusion of Indian culture, [1]) and it is to this popularity that we owe the composition

1) For the inhabitants of the Western and Eastern Women Kingdom, the latter a branch of the K'iang, perhaps akin to the Tibetans, were in possession of a system of bird divination, *niao pu* 鳥卜 (*Sui shu*, Ch. 83, and *T'ang shu*, Ch. 122; the two passages are translated by ROCKHILL, *The Land of the Lamas*, pp. 339, 341, the former also by BUSHELL, *The Early History of Tibet*, p. 97, *J. R. A. S.*, 1880), which was based on the examination of a pheasant's crop, — a process of divination certainly differing from what is described in our Tibetan texts. Nevertheless we may infer that the shamans of those peoples, especially as the *T'ang shu* states that to divine they go in the tenth month into the mountains scattering grain about and calling a flock of birds, paid a great deal of attention to birds. (Whether the inhabitants of the two Women Kingdoms spoke a Tibetan language seems doubtful. The *T'ang shu* has preserved to us three words of the language of the Eastern one: *pin-tsiu* 賓就 "sovereign" 王, *kao-pa-li* 高霸黎 "minister" 宰相, and *su-yi* 蘇釋 "shoe" 履. None of these is traceable to a Tibetan word known to us. The vocabulary is so widely different in the present Tibetan dialects that this may have been the case even in ancient times; at any rate, these three examples are not sufficient evidence for pronouncing a verdict. The word *su-yi* (not contained in GILES and PALLADIUS) is explained by the *Shi ming* as quoted in K'ang-hi's Dictionary 胡中所名也 "a word employed among the *Hu*"). The *T'ang shu* (Ch. 216 E, p. 6 a) relates that the great sorcerers *po ch'é pu* 鉢掣逋 (exactly corresponding to Tib. *aba c'e-po*, "great sorcerer"), taking their place on the right-hand side of the Tibetan king, wore, during their prayer ceremonies, head-dresses in the shape of birds and girdles of tiger-skin (巫祝鳥冠虎帶), while beating drums. They certainly were shamans, as indicated by the very Chinese word *wu* and the style of their costume, and it is difficult to see what made BUSHELL (*The Early History of Tibet*, p. 101, note 81) think that the *po ch'é pu* would appear to have been a Buddhist. — Among the adherents of the Bon religion, transfiguration of saints into birds, and observation of and divination from birds' voices, are prominent (see *rGyal rabs bon-gyi abyuṅ gnas*, pp. 12, 13; regarding this work compare *T'oung Pao*, 1901, p. 24); there the verse occurs, "Omens are derived from birds, trees, the four elements, hills and rocks; from these the voices of the Bon doctrine have arisen."

of this divination table in the colloquial language. This point marks the fundamental importance of the *document Pelliot*, which thus becomes the earliest document of the Tibetan vernacular that we have at present. And it is no small surprise to notice that the style of this text is thoroughly identical with that of the living language of the present day. Any one familiar with it will testify to the fact that he can perfectly understand this Table through the medium of his knowledge of colloquial Tibetan. The safest criterion for the correctness of this diagnosis is furnished by M. BACOT himself, who had doubtless mastered Tibetan conversation during his journeyings in the country, and, I venture to assume, was considerably aided by this knowledge in grasping correctly the meaning of the oracles in the Table. But let us not wholly rely on such impressionistic opinions, when the text of *K.*, written in the Tibetan *wên li*, the style of the early Buddhist translators, offers such a tempting opportunity for comparing analogous sentences of the two texts. In *T.* (Table) all oracles are concluded with the plain verb *ston*; in *K. rtags-so* or the periphrastic future tense with *ągyur-ro* are used, which do not occur in *T.* In *K.* we read *mes ąts'ig-par ągyur-ro*, "a conflagration will break out;" the same is plainly expressed in *T.* by the words *mye ñan žig oṅ-bar ston.* In *K. raṅ-gi ñe-bo oṅ-bar ągyur-ro*; the same in *T. gñen žig oṅ-bar ston.* In *K. rluṅ c'en-po ąbyuṅ-bar ągyur-ro*; the same in *T. rluṅ ldaṅ-bar ston*, etc. *T.* has the plain and popular words throughout, as *t'ab-mo* for *ąk'rug-pa*, *bza bca* ("food and drink") for *bza daṅ skom-pa* in *K.*, and, as shown, in the names of the quarters and divisions of the day. Note that the termination *o* denoting the stop, and restricted to the written language (discussed farther on), is absent in *document Pelliot*; there is always *ston*, not *ston-no*, and at the end of the preface *ston yin.*

As to the time of the authorship of *document Pelliot*, there can be no doubt that in the same manner as *K.* it is a production of the ninth century. This is, first of all, proved by the date of *K.*, which at the time of its introduction and translation was a live source impressing the minds of the people, and hence gave the impetus to further developments of the subject in a manner tangible and palatable to the nation. Only at a time when the impression of these things was deep, and the practice of such beliefs was still fresh and vigorous, was the cast of these notions in the direct and plastic language of the people possible. Secondly, the antiquity of our document is evidenced by palaeographic and phonetic traits (discussed hereafter) occurring in other writings of equal age; it ranges in that period of language which is styled by the scholars of Tibet "old language" (*brda rñiṅ*). Thirdly, there is the circumstantial evidence, the discovery of the document in the cave of Tun-huang by M. Pelliot (see p. 2).

Let us note *en passant* that the Indian system of crow augury has been transmitted also to China. H. Doré in his excellent book "Recherches sur les superstitions en Chine" (pt. 1, Vol. II, p. 257, Shanghai, 1912), has revealed a Chinese text on bird divination which plainly betrays its connection with *K.* It is based in the same manner on the division of the day into five parts and on the local orientation of the cardinal points, eight of which are given by Doré. The presages are identical in tone with those of *K.* and *document Pelliot*; we meet predictions of wind and rain, disputes, threatening of a disaster, reception of a visit, death of a domestic animal, recovery of a lost object, malady, happy events, growth of fortune, gifts, arrival of a friend or a stranger, etc., without reference to any specific Chinese traits. [1])

1) In regard to beliefs in crow and raven in China, the reader may be referred to De Groot, *The Religious System of China*, Vol. V, pp. 638—640; J. F. Davis, *China*,

The Preface to the Table.

As M. Bacot's rendering of the preface accompanying the Table is in need of a revision, I take the liberty to offer a new translation of it,[1] discussing in the notes the chief points in which my opinion deviates from that of M. Bacot. A Lama, bsTan-pa du-ldan by name, has been consulted by this gentleman, and has jotted down for him a number of notes, explaining certain phrases in the colloquial language. These notes are reproduced on pp. 447—448 of the essay of M. Bacot, but apparently have not been utilized. Most of the Lama's comments are correct, a few are wrong, and some, though wrong, are yet interesting. Anything of interest in his explanations is embodied in the notes which follow. It may not be amiss to give here a transliteration of the text, in order to enable the reader to compare my translation with it immediately. In M. Bacot's edition, the text (in Tibetan characters) appears as prose; but it is very essential to recognize its metrical composition. The metre is rigorously adhered to in the twenty-nine verses, and is –́ ⏑ ⏑ –́ ⏑ –́ ⏑, a dactyl followed by two trochees (the signs – and ⏑ denote merely accentuated and unaccentuated, not long

---

Vol. II, p. 98 (London, 1857); J. Doolittle, *Social Life of the Chinese*, p. 571 (London, 1868). The subject is still in need of special investigation. Crows and ravens are certainly very far from being exclusively birds of ill omen or productive of evil, as De Groot is inclined to think; on the contrary, the raven was even the emblem of filial piety, and the appearance of one of red color was a lucky augury, foreboding the success of the Chou dynasty (Chavannes, *Les mémoires historiques de Se-ma Ts'ien*, Vol. I, p. 226). Other augur birds, as the mainah (Legge, *The Chinese Classics*, Vol. V, pt. II, p. 709; Watters, *Essays on the Chinese Language*, p. 444; and Forke, *Lun-hêng*, pt. II, p. 3) and the magpie, who knows the future (Forke, *l. c.*, pt. I, p. 358; pt. II, p. 126), must be equally taken into consideration.

1) In a bibliographical notice of M. Bacot's study (*Revue de l'histoire des religions*, 1913, p. 122) it is remarked, "Un curieux préambule mériterait d'être tiré au clair; mais il ne semble plus compris aujourd'hui."

and short syllables).[1] A. H. Francke[2] observes that in Ladākhi poetry the dactyl is rather frequent, arising from a dissyllabic compound with a suffix. This certainly holds good of all Tibetan dialects and also of the written language. In this composition, all the dactyls are formed by the particle *ni* coupled with a trochaic element. It is curious that all verses are constructed in the same manner, having this *ni* in the third syllable (compare note to V. 19). At the same time, there is obviously a cesura after *ni*.[3]

Text of the Preface.

(The accents denote the metre.)

1 *p^{c}ó-rog ni myí-i mgón*
2 *dráṅ-sroṅ ni lhá-i bká*
3 *byáṅ ạbroġ ni ạbróṅ ša-i rkyén*
4 *yúl-gi ni dbús mt^{c}il dú*
5 *lhá btsun ni bdá (+ a)*[4] *skad skyél*
6 *p^{c}yógs brgyad ni ltéṅ daṅ dgú*
7 *‚áṅ toṅ ni t^{c}ábs gsum gsúṅs*
8 *gtór-ma ni byá-la gtór*

---

1) On Tibetan metrics compare H. Beckh, *Beiträge zur tibetischen Grammatik, Lexikographie und Metrik* (*Anhang zu den Abhandl. der preussischen Akademie*, 1908, pp. 53—63). The author justly emphasizes that in the study of Tibetan works the metre is to be investigated in the first line, and that it should be kept in mind in all text-critical and grammatical questions; but he overlooks the fact that this principle had been fully brought into effect by the present writer in *Ein Sühngedicht der Bonpo* (*Denkschriften Wiener Akademie*, 1900), where textual criticism is fundamentally based on metrical considerations and statistical tables of the various metres.

2) *Sketch of Ladakhi Grammar*, p. 7 (Calcutta, 1901).

3) My reading of the text is based only on the edition of M. Bacot, the general accuracy of which there is no reason to doubt. Not having had the privilege of checking it with the original, I do not hold myself responsible for eventual errors which may have crept in there. In V. 20, *gsaṅ*, printed in M. Bacot's text, is apparently a misprint for *gsan*; *lhiṅ* (V. 24), for *lteṅ* (as in V. 6).

4) This graphic peculiarity is explained below, under the heading "Palaeographic Traits."

9 *ts^{c}ó-ts^{c}o ni yóṅs-su gyís*

10 *lhá-i ni p^{c}yág-du ạbúl*

11 *grágs dgu-r ni ltás myi bltá* (+ *a*) [1]

12 *bzáṅ ṅan ni ltás-su gsúṅ*

13 *dráṅ-sroṅ ni lhá ạdsin lá*

14 *lhá ston ni gñén-bai byá* (+ *a*) [1]

15 *mú sman ni gñén-gis gsúṅs*

16 *dráṅ žiṅ ni brtán-por stón*

17 *p^{c}ó-rog ni dgúṅ-gi byá*

18 *ạdáb drug ni gšóg drug pá* (+ *a*) [1]

19 *lhá yul ni mt^{c}ó-du p^{c}yín*

20 *dmyíg rno ni sñán gsan bás*

21 *lhá-i ni mán-ṅag stón*

22 *myí rtog ni gcíg-ma mc^{c}ís*

23 *yíd c^{c}es ni séms rton cíg*

24 *p^{c}yóys brgyad ni ltéṅ daṅ dgú*

25 *lhóṅ lhoṅ ni bzáṅ-por stón*

26 *t^{c}ág t^{c}ag ni ạbríṅ-du stón*

27 *krág krag ni ríṅs-par stón*

28 *króg krog ni gróg yoṅs smrá*

29 *‚iú ‚iu ni bár ston yín.*

Translation.

1 The Raven is the protector of men,

2 And the officiating priest (carries out) the order of the gods.

4 (Sending him, the Raven) into the middle of the country,

3 Where he has occasion for feeding on yak-flesh in the outlying pasture-lands,

5 The Venerable of the Gods conveys (this will) by means of the sound-language (of the Raven).

1) This graphic peculiarity is explained below under the heading "Palaeographic Traits."

6 When in the eight quarters, making nine with the addition of the zenith,

7 He (the Raven) sounds his notes, the three means (to be observed) are explained as follows:

8 The offering must be presented to the bird (the Raven),

9 And it should be a complete feeding in each instance.

10 (In this manner, the offering) is given into the hands of the god (or gods).

11 As to the omens, they are not drawn from the mere cries (of the Raven),

12 But in the announcement of the omens a distinction is made between good and evil cries.

13 The officiating priest is in possession of the knowledge of the gods,

14 He teaches (the orders of) the gods, and it is the bird who is his helpmate (in this task).

15 The remedies for warding off the demons are announced by the helpmate.

16 Truthful in his speech, he proves trustworthy,

17 For the Raven is a bird of Heaven;

18 He is possessed of six wings and six pinions.

19 Thanks to his visits above in the land of the gods,

20 His sense of sight is keen, and his hearing is sharp.

21 (Hence he is able) to teach (mankind) the directions of the gods.

22 There is for man but one method of examining (the sounds of the Raven),

23 And may you hence have faith and confidence (in his auguries)!

24 In the eight quarters, making nine with the addition of the zenith, (the following sounds of the Raven occur:)

25 The sound *lhoṅ lhoṅ* foretells a lucky omen.

26 The sound *tʻag tʻag* forebodes an omen of middle quality.

27 The sound *krag krag* foretells the coming of a person from a distance.

28 The sound *krog krog* announces the arrival of a friend.

29 The sound *,iu ,iu* is an augury of any future event (as indicated in the Table).

NOTES.

V. 1. The raven *p'o-rog* is still called *c'os skyoṅ* (Skr. *dharmapāla*), "protector of religion" (G. SANDBERG, *Hand-book of Colloquial Tibetan*, p. 170). The word *mgon* is employed in the sense of Sanskrit *nātha*. Our text gives the word only in the form *p'o-rog*, while in *K.* the form *bya-rog* is used exclusively. The latter, as shown by *Mahāvyutpatti*, seems to be the recognized form of the written language, while *p'o-rog* seems to be more popular; the latter occurs, for example, in the Tibetan prose version of the *Avadānakalpalatā*, which has been written for children. The distinction of *bya-rog* as "crow," and *p'o-rog* as "raven," is based on the Sanskrit-Tibetan dictionary *Amarakosha* (T. ZACHARIAE, *Die indischen Wörterbücher*, p. 18), where Tib. *bya-rog* is the equivalent of Skr. *vāyasa* ("crow"), and Tib. *p'o-rog* that of Skr. *droṇa* ("raven"), the two words being treated in different stanzas (ed. of Vidyābhūṣaṇa, *Bibl. ind.*, p. 134, Calcutta, 1911).

The word *bya-rog* appears twice in the *Mahāvyutpatti*, section on birds (Tanjur, Sūtra, Vol. 123, fols. 265b, 266a, Palace edition), — first, as translation of Skr. *dhvāṅksha*, "crow" (in *Amarakosha* rendered by *sgra ldan*), where the synonyms *spyi-brtol-can* (the Palace edition writes *sbyi-rtol-can*), "the impudent one," and *k'va*, are added; second, as rendering of Skr. *droṇakāka*, "raven," while the Skr. *kāka* and *vāyasa* are rendered by Tib. *wa* (not noted with this meaning in our dictionaries), evidently an imitative sound, in the same manner as Tib. *k'va*, *k'va-ta*, and *k'a-ta*, "raven," and *ko-wag*, a word expressive of the voice of the raven. In *Se t'i ts'ing wên kien* 四體清文鑑 (Ch. 30, p. 25) the following distinctions are made: *k'a-ta* corresponds to *wu-ya* 烏鴉, Manchu *gaha*, Mongol *käryä*; Tib. *bya-rog*, to *ts'e-ya* 慈鴉, Manchu *holon gaha*, Mongol *khong karya*: Tib. *p'o-rog*, to *hua po ya* 花脖鴉 ("raven with colored neck") Manchu *ayan gaha*, Mongol *toron käryä*. In the Appendix to this dictionary (Ch. 4, p. 12) we find Tib. *bya-rog* = *kuan* 雚 (according to GILES a species of stork), Manchu *śungkeri gôwara* (according to SACHAROV a kind of large horned owl); and Tib. *ka-ka* = *hu k'ua ying* 呼唹鷹, Manchu *hurkun gôwara*. In these two cases the Tibetan names seem to be artificial productions made *ad hoc* in order to

translate the Manchu words. The *Polyglot List of Birds in Turki, Manchu and Chinese*, published by E. D. Ross (*Mem. A. S. B.*, Vol. II, No. 9, 1909), though in general a useful work, is incomplete in that the Appendix of the Polyglot Dictionary, containing about two hundred more names of birds, has not been utilized at all. For future work of this kind the following suggestions may be offered in regard to the methods of obtaining identifications of bird-names. In my opinion, it is an incorrect procedure, in most cases, to try to identify any Oriental bird-name with a *species* of our own ornithological nomenclature, because our scientific research has made out infinitely more species of birds than there are words for the species in any language; all we can hope for, at the best, is to establish the *genus*, and in many cases we have to be content to ascertain the family. Take, for example, the case of crow or raven, a popular name embracing a large family of birds, *Corvidae*. In 1877 A. David and M. E. Oustalet (*Les oiseaux de la Chine*, p. 366) stated that nearly two hundred species of it were known on the globe, and twenty-seven from China. At present we certainly know many more in addition. (A. Laubmann, *Wissenschaftliche Ergebnisse der Reise von G. Merzbacher*, *Abhandlungen der bayerischen Akademie*, 1913, pp. 37—42, enumerates ten genera of the family *Corvidae* from the region of the T'ien Shan.) Who can name those twenty-seven species in Chinese? Nobody. Our species are made from points of view which are entirely foreign to the minds of Oriental peoples. They see different "kinds," where our ornithologist may establish one species; and they may have one word, where we are forced to admit different species, and even *genera*; and they may even take the male and female of the same species for two distinct birds. It is further necessary to disillusion our minds regarding the production of the K'ien-lung lexicographers, which must be handled with great caution and pitiless criticism: it teems with artificial makeshifts in Manchu, Tibetan, and Mongol, which are not genuine constituents of these languages, and is vitiated by numerous blunders in spelling, which are to be corrected. The compilers were philologists, not zoölogists; and their combinations of bird-names in the various languages offer no guaranty that these refer to really identical *genera*, not to speak of *species*, the greater probability in each case being that the species are entirely different (thus, for instance, as may be determined, in the majority of Tibetan and Chinese bird-names). — Tib. *bya rog* means "the black bird," and *p'o-rog* "the male black one." There is a dialectic form *,o-rog*, *,o-lag* (Walsh, *Vocabulary of the Tromowa Dialect of Tibetan*, pp. 11, 28, Calcutta, 1905), with the prefixed *,a* (here *,o* in consequence of vowel-attraction) forming nouns (Schiefner, *Mélanges asiatiques*, Vol. I, p. 362; and Mainwaring, *Grammar of the Róng [Lepcha] Language*, p. 111). In meaning and grammatical formation this *,o-rog* corresponds to Lolo *a-nye*, "the black one," *i. e.* the raven (*T'oung Pao*, 1912, p. 13). The common raven, somewhat larger than the European species, is ubiquitous in

Tibet. Some remarks on it are made by P. LANDON (*Lhasa*, Vol. I, p. 404, London, 1905). According to H. v. SCHLAGINTWEIT (*J. R. A. S.*, 1863, p. 15), it occurs even in the ice-regions of the greatest elevation of the Himalaya: "some of the species of *corvus tibetanus* accompanied us during our ascent of the Ibi Gamin peak up to our highest encampment at 19,326 feet." Of especial interest with reference to the present case is the following observation of THOMAS MANNING, who travelled in Tibet 1811—12 (C. R. MARKHAM, *Narratives of the Mission of George Bogle to Tibet*, etc., p. 249, London, 1876): "Many of the ravens about this lake, and many in Lhasa, emit a peculiar and extraordinary sound, which I call metallic. It is as if their throat was a metal tube, with a stiff metal elastic musical spring fixed in it, which, pulled aside and let go, should give a vibrating note, sounding like the pronunciation of the word *poing*, or *scroong*, with the lips protruded, and with a certain musical accent. The other is similar to that of the ravens in Europe, yet still has something of the metallic sound in it. Whether there be two species of ravens here, or whether it be that the male and female of the same species have each their peculiar note, I cannot say."

V. 2. Who is the *draṅ-sroṅ* (corresponding to Skr. *ṛishi*)? The Lama bsTan-pa du-ldan, whose explanatory notes in Tibetan have been published by M. BACOT, on p. 447 comments that the raven *pʻo-rog* is "the raven staying near the head of Vishṇu," and that Vishṇu should be understood by the term *ṛishi*. It is certainly the mythical bird Garuḍa, being the vehicle (*vāhana*) of Vishṇu, which crossed the Lama's mind, and it will be demonstrated farther on (V. 18) that an assimilation between Raven and Garuḍa has indeed taken place in Tibet (in the *Çākuna* of Vasantarāja the Garuḍa commands the *kāka* as an omen-bird: HULTZSCH, *Prolegomena*, p. 41). The beginnings of such an adjustment are visible even in our text when, in V. 17—18, it is said that the Raven is a bird of Heaven, and possessed of six wings and six pinions; he is, in a word, looked upon as a solar bird. Nevertheless, he is not identical with the Garuḍa, and I do not believe that the Lama's explanation is correct. Above all, *draṅ-sroṅ* cannot be identified with Vishṇu or any other god: for he is the person who executes the orders of the gods (V. 2; in this sense, at least, it seems to me, the passage should be understood), who has the knowledge of the gods (*lha gdsin*, V. 13), and who teaches the gods (*lha ston*, V. 14). The Raven is his helpmate (*gñen-pa*, V. 14), and he announces the will and the wishes of the gods transmitted by the divine bird. The *draṅ-sroṅ*, accordingly, is a person with a priestly function; and I should almost feel tempted to propose for the word, in this case, the translation "seer" or "augur." It is the *çākunika* of the Sanskrit texts who is designated also *guru* and *ācārya* (HULTZSCH, *Prolegomena*, p. 6). Moreover, we know that the word *draṅ-sroṅ* has obtained among the Lamas a meaning like "officiating priest, sacrificant."

JÄSCHKE (*Dictionary*, p. 261) states *sub voce*, "At present the Lama that offers *sbyin-sreg* [a burnt-offering, Skr. *homa*] is stated to bear that name, and while he is attending to the sacred rites, he is not allowed to eat anything but *dkar-zas* [white food, like milk, curd, cheese, or butter]." Inevitably we must assume that our Table was not directly used by the laity, but that it was placed in charge of a priest who had due control over supernatural events. The layman who had encountered the vision of a raven applied to him for the proper oracle to be ascertained from the chart, and particularly, if necessary, for the making of the required offering, which was a ritual act along established rules. The Lama who fulfilled this function was called the *drañ-sroñ*. The origin of this word is explained in the work *sGra sbyor* (quoted above, p. 19; Tanjur, Sūtra, Vol. 124, fol. 6b) by the sentence *kāya-vāk-manobhir-ṛiju-çete iti ṛishi*, rendered into Tibetan thus: *lus dañ ṅag dañ yid drañ-por gnas-šiñ sroñ-bas-na drañ-sroñ cʻen-po žes btags*, "he who in regard to his body (actions), speech, and heart, remains straight and keeps them straight, is designated a great Ṛishi." Hence it follows that in the minds of the Tibetans the compound *drañ-sroñ* is formed of the words *drañ-po* (Skr. *ṛiju*, "straight," in the literal and moral sense) and the verb *sroñ-ba*, "to straighten," and that the Tibetan interpretation is "one who is straight, upright in his conduct." Another definition given in the same work is "one who is possessed of knowledge" (*šes-pa-dañ-ldan-pa*). The notion of "hermit" given in our Tibetan dictionaries is apparently not implied in the Tibetan definitions. It will thus be noticed that the literal interpretation of the word, "one who straightens out affairs in a straight manner," could result in the development of the notion "one who straightens out affairs relating to sacrifice, augury or divination."

V. 3. Tib. *byañ ạbrog* is identified by M. BACOT with the well-known term *byañ tʻañ*, "the northern table-lands." The two expressions are evidently synonymous (compare VASILYEV, *Geography of Tibet*, in Russian, p. 11, St. Pet., 1895). *Byañ ạbrog* appears as one of the thirteen districts assigned by the Mongol emperors to the hierarchs of Sa-skya (*dPag bsam ljon bzañ*, p. 159, l. 1); but I do not believe that a definite locality in the geographical sense is here intended, any more than I believe that the word *dbus* ("centre") in the following verse need refer particularly to the Tibetan province of that name. The term *byañ tʻañ* is also a general designation for uncultivated pastoral high lands (the proper meaning of *tʻañ* is not "plain, steppe," as given in our dictionaries, but "plateau"), in opposition to *roñ tʻañ*, the low lands of the valleys. The former is the habitat of pastoral tribes; the latter, the seat of the agriculturists. The first element in *byañ tʻañ*, in all likelihood, was not originally the word *byañ*, "north," but the word *ljañ*, "green" (*byañ* and *ljañ* are both sounded *jañ*; *ljañ tʻañ*, "green plateau," is the name of a province in

mṄa-ris ạKʻor-gsum, according to H. v. SCHLAGINTWEIT, *Glossary of Tibetan Geographical Terms*, *J. R. A. S.*, Vol. XX, 1863, p. 13); for in Ladākh, for instance, the people apply the word *byaṅ tʻaṅ* to the district of Ru-tog, situated on their eastern border, in the sense that it is more bleak and unreclaimed than their own sheltered and less elevated valleys (compare H. STRACHEY, *J. A. S. B.*, Vol. XVII, 1848, p. 331). The same evidently holds good for our text, for, in understanding *byaṅ ạbrog* literally, it would be unintelligible why the Raven despatched into the centre of the country should be supposed to gain his livelihood in the pastures of the north. The "centre," it should be understood, may be any settlement in Tibet with a sedentary farming population; and the term *byaṅ ạbrog* may refer to any nomadic district in its proximity where the Raven stands a better chance for his food than among the husbandmen. The word "centre" is probably chosen in view of the nine quarters which come into question for the Raven's flight; he has to start from a centre to make for the various directions. In regard to man, the cultivated land is conceived of as being centrally located, and surrounded on its outskirts by the wild mountains with their grassy plateaus suitable for cattle-raising. The tribal and social division of the Tibetan people into these two distinct groups of agriculturists and cattle-breeders meets its outward expression in the juxtaposition of the word-groups denoting „valley" and „mountain" („pasture," „plateau"), the one pertaining to cultivation, the other to everything uncultivated or of wild nature. The "valley pig" (*luṅ pʻag*) is the domestic pig, a sedentary animal found only among the farmers, but never among the nomads: while the "mountain pig" (*ri pʻag*) is the wild boar: hence *ri* and abbreviated into the prefix *r*-, with predilection, enters into the names of wild animals (*W. Z. K. M.*, Vol. XIII, 1900, p. 206).

In regard to the yak-flesh we may remember the passage of the *Tʻang shu* (BUSHELL, *The Early History of Tibet*, p. 7): "When they entertain envoys from foreign countries, they always bring out a yak for the guest himself to shoot, the flesh of which is afterwards served at the banquet." In the legends of the Buryat, the crow is invited by people to take part in a meal furnished by a slaughtered ox (CHANGALOV and ZATOPL'AYEV, Бурятскія сказки и повѣрья, pp. 17, 21, Irkutsk, 1889).

V. 5. Tib. *lha btsun*, correctly translated by M. BACOT "le dieu vénérable," would correspond to Skr. *devabhadanta*. It is notable that the coming of *lha btsun* is the very first prediction appearing in the Table when the raven's voice sounds in the east during the first watch. His name appears again in Table VII, 6, where it is said that "the helper, or the assistance of the Venerable One (*btsun-pai-gñen*), will come." (I do not believe with M. BACOT that these words mean „un parent de distinction." In fact, M. BACOT sides with me in this opinion, for in Table V, 3, he very aptly and correctly renders the term

gñen lha by „dieu protecteur"). The helper is referred to in V. 15 (*gñen*), and the expression *gñen-bai bya* ("the helping bird") in V. 14 leaves no doubt that the raven is meant. It seems futile for the present to speculate on the nature of this deity called *lha btsun*. All we may infer from this text is, that he seems to be a supreme god presiding over the *lha*, that he resides in the region of the gods (*lha yul*, V. 19), and that he reveals his will to mankind through the Raven, his messenger, whom he sends down on earth. On the whole, I am inclined to regard this deity as a native Tibetan concept, not as an adaptation to an Indian notion; possibly he is identical with the Spirit of Heaven 天神 invoked by the Tibetan shamans, according to *Kiu T'ang shu* (Ch. 196 上, p. 1b). — As regards the name *lha btsun*, an analogous expression is met in Taoism in the name of the deity T'ien tsun 天尊 (or Yüan shi T'ien tsun, the first of the three divinities forming the trinity of the Three Pure Ones 三清); Tib. *lha* and Chin. *t'ien* correspond in meaning, both serving for the translation of Skr. *deva*; and Tib. *btsun* and Chin. *tsun*, as already recognized by ABEL-RÉMUSAT and SCHIEFNER (*Mélanges asiatiques*, Vol. I, p. 340), are identical words.

M. BACOT translates, "Le dieu vénérable accompagne la parole qu'il prend avec lui," by taking *bda* for the verb *bda-ba*. Even granted that the latter could have this meaning, the construction of the sentence remains ungrammatical, and the rendering gives no sense. In these ancient texts we must be mindful of the fact that spellings at variance with modern usage occur, or, in other words, that different phonetic conditions are fixed in writing. There is no difficulty in seeing that *bda* here stands for the common mode of writing *brda*; and *brda skad* is a very frequent compound, which, as correctly interpreted by JÄSCHKE, means (1) language expressed by signs or gestures, (2) language expressed by words. Here it refers to the prophetic sounds or language of the Raven by means of which the Venerable One of the Gods conveys (*skyel*) his will and wishes.

V. 6. In the commentary of the Lama (p. 447), where the verses of the text, which are explained, are repeated in larger type, this verse terminates with the word *bcu*, so that the Lama brings out ten quarters, adding the nadir ("the region of the *klu*, the land below") as the tenth; but this is evidently a slip which occurred in the copy taken by or for the Lama.

V. 7. The expression *,aṅ toṅ* presents some difficulties, as it is evidently an archaic and antiquated term not recorded in our dictionaries. The Lama maintains silence about it. M. BACOT has tentatively proposed to take it in the sense of *,aṅ daṅ-po*, and renders the sentence, "Le meilleur est d'énoncer les trois moyens." But this is an entirely un-Tibetan way of speaking, and M. BACOT's conception of the sentence contradicts the iron rules of Tibetan

word-position. Such a translation would only be permissible if the reading were *t'abs gsum gsuṅs ,aṅ daṅ-po* (*red*). Aside from this, the identification of *,aṅ toṅ* with *,aṅ daṅ* is hardly acceptable: it is not supported by any native dictionary, nor can it be upheld by any phonetic law. Further, the Sanskrit-Tibetan hybrid, in the written language usually *,aṅ-gi daṅ-po* (more rarely *,aṅ daṅ*), has only the meaning of the ordinal numeral "the first" (in the enumeration of a series), while in the sense of "first quality, best," it is a very vulgar expression of the colloquial language, about the equivalent of Pidgin-English "number one." A few considerations may place us on the right track as to the meaning of the phrase. The preceding verse, "in the eight quarters etc.," demands a verb; in looking up the parallel passages of *K.*, we notice that each of the determinations of the quarters is followed there by the words *skad sgrogs na*, "if (the crow) sounds its voice," and this is what is apparently required and intended in this passage. In this case we recognize in *toṅ* the verb *gtoṅ* (compare *sod* for *gsod* in Table II, 8; VI, 2, and the phonetic remarks below), which, as shown by JÄSCHKE (*Dictionary*, pp. 19a, 209a), is indeed used in this sense in Ladākhi: *skad taṅ-ce*, "to utter sounds;" *ku-co, bó-ra taṅ-ce*, "to raise, to set up a cry." But the phrase in question occurs also in writing, like many others given by JÄSCHKE as dialectic expressions; a number of those could be compiled from the prose version of *Avadānakalpalatā*. The word *,aṅ* (probably derived from the Sanskrit particle *aṅga*, *pw.* "anrufend oder auffordernd") means "cry, clamor." SARAT CHANDRA DAS (*Dictionary*, p. 1347) cites an example of this kind, without translating it, in the sentence *mi-yis bos kyaṅ ,aṅ mi k'ug*, which evidently means, "Although the man called, his cries did not draw any attention." GOLSTUNSKI, in his Монгольско-русскій словарь (Vol. I, p. 7b), assigns to Mongol *aṅ*, which has several other meanings, also the significance "shouting of fighters, cries of camels and donkeys." It is the same thing when JÄSCHKE quotes *,aṅ* as an interjection with the meaning "well, then! now, then! eh bien!" It is an exclamation. Another use of *,aṅ* not noticed heretofore seems to be traceable to the same origin. *,Aṅ* appears as a particle joined to the imperative with or without *cig*, as well as to the prohibitive. In *Bya c'os* (see note to V. 28), p. 39, we meet five times with *šog ,aṅ*. In *sLob gñer byed ts'ul-gyi bslab bya le ts'an gñis*, a small work published by the monastery Kumbum (*sKu abum*), we have *sgrims šig ,aṅ* (fol. 6), *gnas-par gyis šig ,aṅ* (fol. 7), *ma byed ,aṅ* (fol. 10), *ma rgyugs ,aṅ* (fol. 14), and many other examples. The meaning seems to correspond to French *donc* (German *doch*) in connection with an imperative, and this application seems to be derived from the original significance "cry, exclamation." In the case above, *,aṅ* is used as a noun synonymous with the word *skad* of *K.*, and refers to the cries of the raven which he emits (*gtoṅ*) in his flight toward the various quarters. The phrase *,aṅ toṅ* linked to the preceding verse is the psychological subject governed by *t'abs gsum gsuṅs*: the augury derived from

the sounds of the raven voiced in the eight quarters is explained as consisting of three means or modes of procedure. The explanation is inspired by the Venerable of the Gods. The three means are the offering (*gtor-ma*, Skr. *bali*), the discrimination between good and evil cries (and accordingly auguries), and the oracle proclaimed by the priest, with his superior knowledge of the supernatural.

V. 8. Tib. *gtor-ma gtor-ba* (as *ltas-lta-ba* in V. 11) is a hendiadys favorite in Tibetan and other Indo-Chinese languages. A. CONRADY (*Eine indochinesische Causativ-Denominativ-Bildung*, p. 81, Leipzig, 1896) has given a number of good examples of this kind; others occur in *Ein Sühngedicht der Bonpo*, *l. c.*, p. 27. Compare the synonyms of the crow given in *Amarakosha* (*l. c.*), — *balipushṭa* and *balibhuj*, — and the Tibetan synonyms *gtor-mas rgyas* and *gtor za* in the "Dictionary of the French Missionaries," p. 86. Several others enumerated in the latter may be explained from *Amarakosha*: as *ạcʿi-med* = *arishṭa*; *gžan gso* = *parabhṛid*; *lan cig skyes* = *sakṛitpraja*, which accordingly does not mean "né une seule fois," but "one bearing young but once a year;" *bdag sgrog* (in the translation of *Amarakosha*, *sgrogs-pai bdag-ñid-can*) = *ātmaghosha*.

V. 9. M. BACOT translates, "Plus il y en a d'espèces, mieux cela vaut." He seems to have thought of *tsʿo* ("number, host"), but, as already remarked by JÄSCHKE, this word hardly ever stands alone; in fact, it is only used as a suffix denoting a plural. As shown by the context, *tsʿo* is written for *ạtsʿo* ("to feed, nourish"), and the duplication indicates the repeated action. Also the Lama, as shown by the wording of his comment, takes *tsʿo* as a verb by saying that all birds *tsʿo-nas* eat the offering; but, as he merely repeats *tsʿo* in the same spelling as in the text, it is not clear in which sense he understands the verb. *Gyis* certainly is the imperative of *bgyid-pa*. V. 8 and 10 have been correctly rendered by M. BACOT.

V. 10. The Lama understands this verse, "The raven is a bird soaring in the sky" (*nam ldiṅ-gi bya*), and possibly thinks again of the Garuḍa. It seems to me that the Raven as a bird of Heaven is understood to be the messenger sent down from heaven, as previously set forth, and it implies also that he is of celestial origin, as specified in V. 19.

V. 11. Tib. *grags* is not used here in the sense of „glory," but with the literal meaning "cry, outcry, clamor;" it is derived from the verb *s-grog-pa*, ("to call, to shout"), which is identical with Chinese *kiao* 嘂 ("to call out: the cries of certain animals and birds"), in the same manner as Tib. *s-grog-pa* ("to bind") = Chin. *kiao* 絞 ("to bind"), and Tib. *ạ-grogs-pa* (from *grogs*,

"friend, to be associated") = Chin. *kiao* 交, "to be united, friendship, intercourse" (compare A. CONRADY, *Eine indochinesische Causativ-Denominativ-Bildung*, pp. VII, VIII, Leipzig, 1896). *Hua i yi yü* (Hirth's copy in the Royal Library of Berlin, Ch. 11, p. 67b) correctly renders Tibetan *grag* by *ming* 鳴. — Tib. *dgur* is not the word "crooked," as M. BACOT thinks, but is to be analyzed into *dgu-r*, terminative of *dgu* ("nine, many"), and particle expressing the plural (FOUCAUX, *Grammaire de la langue tibétaine*, p. 27; A. SCHIEFNER, *Ueber Pluralbezeichnungen im Tibetischen*, § 23, in *Mém. Acad. de St.-Pétersbourg*, Vol. XXV, N⁰. 1, 1877). The question may be raised whether *grags-dgu* denotes the various kinds of cries of the raven, of an indefinite number, or whether exactly nine sounds are understood. It would be rather tempting to assume the latter possibility, and to set the nine sounds in relation with the nine quarters; but at the end of the Preface only five sounds of the raven are enumerated in accordance with *K.* Again, the fact that this section of the Preface is preceded by the verse, "In the eight quarters, making nine with the zenith," leads one to think that, besides the series of five, a series of nine sounds, corresponding to the nine quarters, may have simultaneously existed, and that the matter is confused in this text. A positive decision on this point, however, cannot be reached, and I prefer to regard *dgu* as a mere designation of the plural.

V. 12. As plainly stated in the first horizontal column of the Table, an offering is necessary whenever the voice of the Raven sounds ill luck. M. BACOT translates this verse, "Le bon et le mauvais, après qu'on l'a vu, qui en parle?" He accordingly accepts *su* as interrogative pronoun, while it is evidently the particle of the terminative belonging to *ltas*. Such slips are certainly excusable, and have been committed by other translators. Thus, for example, E. SCHLAGINTWEIT (*Die Lebensbeschreibung von Padma Sambhara* II, *Abhandl. der bayerischen Akad.*, 1903, p. 547) took the final *s-o*, denoting the stop, as the noun *so* ("tooth"), and translated the sentence *paṇḍita-rnams kun-gyis ma tʻub grags-so mtsʻams abyed-pas*, "All pandits praised him as the powerful one of the Abhidharma; if a tooth is hollow, its removal is desirable." There is nothing to this effect in the Tibetan words, which simply mean, "He is known under the name 'the One Unexcelled by all Pandits;' he began solitary meditation," etc. In the same author's *Die tibetischen Handschriften der k. Hof- und Staatsbibliothek zu München* (*Sitzungsberichte der bayerischen Akad.*, 1875, p. 73) occurs, in the title of a book, "the tooth of the fulfilment of the great Lama Rig-adsin;" the Tibetan *bskaṅ-so*, of course, is a mere graphic variant of *bskaṅs-so*, and means "the fulfilment of vows."

V. 14. M. BACOT takes *gñen-bai bya* in the sense of "devoir des parents." It may be granted that these words could have such a meaning, though as a

rule *bya-ba* retains its suffix, when it has the rôle of the word assigned to it by M. BACOT. But the point is that such a viewing of the matter has no sense in this context. I should think that *bya* is simply "bird," as it occurred in V. 8; while the suffix *bai* or *pai* sufficiently indicates the verbal character of *gñen*, "to help, assist" (in its sense somewhat synonymous with *mgon*, V. 1). The whole term is to be construed like a Sanskrit Bahuvrīhi: the *Draṅ-sroṅ* is one having the bird as a helper. The fact that the helper refers to the Raven is manifest also from the following verse.

V. 15. M. BACOT translates, "remède de douleur, parole des parents." The meaning of *gñen* (V. 5) has been explained. The construction of the sentence is simple: in regard to the remedies, they are announced or explained by the helper (the Raven). The only difficulty is presented by the word *mu* preceding *sman*. Also M. BACOT has clearly seen that the word *mu* ("border, limit," etc.) cannot here come into question. In my opinion, we have to apply the rule laid down under V. 5, that a prefix has been dropped in *mu*; and I should like to propose to read *dmu* or *rmu* "evil demon," which befits the case very well; *dmu* is a demon causing blindness, dropsy, and other infirmities. In the Table (X, 1) the coming of demons is indicated as an oracle, and the augur is certainly obliged also to announce the means of escaping the evil effects or consequences of an oracle. In a wider sense, *mu sman*, accordingly, signifies the remedies releasing the person concerned from any threatening calamity in consequence of a prediction.

V. 16. This verse is explained by our Lama commentator (p. 442), "He who does not tell lies is reckoned as good by all men," which fairly reproduces the general sense, while the translation of M. BACOT is untenable. He takes *draṅ źiṅ* in the sense of "en conduisant," and accordingly derives it from the verb *ạdren-pa*; but "en conduisant" could be expressed only by *ạdren źiṅ*. The descriptive particle *ciṅ* is hardly ever joined to a future tense (no example from literature is known to me), usually to a present tense, in the majority of cases to an adjective, rarely to a past tense (compare the examples in the grammars of FOUCAUX, p. 19, and JÄSCHKE, p. 56). The chances, as a rule, are that the word preceding *ciṅ* is an adjective with verbal force. As such it is used here, *draṅ* standing for *draṅ-po* (any suffixes may be dropped in verse), "honest, upright, truthful," and this attribute refers to the truthful sound-language of the raven. The phrase *brtan-por ston* cannot mean „on montre sa fermeté;" *ston-pa* with the terminative means "to show one's self as, to prove as, to furnish proof of being," etc. The word *brtan-po* or *brtan-pa* (also *rton-pa*, as in V. 23, *brton-pa*), with or without *yid*, means "to place confidence in a person" (JÄSCHKE, *Dictionary*, p. 215a); *brtan-po*, more specifically, refers to a permanency of condition in which a person continues to

enjoy the confidence once obtained, while *brtan-pa* signifies a temporary action. It occurs in *Saddharmapuṇḍarīka*, where Foucaux (*Parabole de l'enfant égaré*, p. 54, Paris, 1854) renders it by "homme digne de confiance," and in *Bharatae responsa* (ed. Schiefner, p. 46: *fidem habere*). The sense of this verse, accordingly, is, "(Le corbeau), en disant la vérité (ou, parce que ses augures sont véritables), se prouve digne de confiance."

V. 18. The two Tibetan expressions would theoretically correspond to Skr. *shaṭpaksha*, *shaṭparṇa*, but such Sanskrit terms do not exist. The whole idea apparently is not Indian. (M. Bacot's rendering, "six plumes devinrent six ailes," is not justified by the text, and yields no significance.) Here we must briefly touch on the religious ideas revealed by our text. Our knowledge of Tibetan folk-lore, and particularly of that of the past, is certainly still so scanty that for some time to come all speculations on such-like subjects must remain of a more or less tentative character. But with all their brevity, the twenty-nine verses of this Preface contain a good deal, and also, from the viewpoint of religious history, present a document of some importance. Above all, we notice that the ideas expressed by it are absent from the text of *Kākajariti*, and aptly fill the gap which we were obliged to point out there. It is the rôle of the Raven as a bird of divination which is here depicted. At first sight it is tempting to regard this description as breathing a certain Tibetan spirit. We know that the Raven plays a part in the sacred pantomimic dances of the Tibetan Lamas performed at the time of the New Year; he makes attempts at stealing the strewing oblation (*gtor-ma*), and is driven away with long sticks by two Atsara, skeleton ghouls, a skeleton being designed on their white cotton garbs, and their masks having the appearance of skulls. The mask of the Raven, though it is styled *bya-rog* by the Tibetans, has not at all the form of this bird, but that of the Indian Garuḍa, with big curved and hooked beak (while the raven's beak is straight). A specimen in the Field Museum, where are complete sets of Tibetan masks, shows the Raven's mask of dark-green color, with red bill, a blue eye of wisdom on his forehead, flamed eyebrows, and gold painted flames protruding from his jaws. The entire make-up is so unlike a raven, that the Chinese workman of Peking who manufactures the masks for the Lama temples of the capital styles it a parrot (*ying wu*). In the *Veda* the eagle carries off the *soma* or *amṛita* for Indra, and in the *Kāṭhaka* it is Indra himself who in the form of an eagle captures the beverage (A. A. Macdonell, *Vedic Mythology*, p. 152; and H. Oldenberg, *Die Religion des Veda*, p. 176). The *Mahābhārata* (*Āstīkaparvan* XXXII) tells how Garuḍa, in order to take hold of the *amṛita*, defeats the host of the Deva, kills the guardians, and extinguishes the fire surrounding the *amṛita*. This Indian tradition seems to me in some way or other to be responsible for the cast of the Raven in the Tibetan sacred dances, and for certain elements of a sun-bird

attached to the Raven in our text. The Indian source which has transmitted these ideas to Tibet certainly remains to be pointed out. If the raven was made the substitute of the Garuḍa in Tibet, this may be due to the world-wide reputation of that bird as a clever pilferer. The ancients regarded him as an all-round thief, particularly of sacrificial meat. In the sacred groves of Greece many ravens subsisted on the flesh which they seized from the altars and consumed in the trees (O. KELLER, *Die antike Tierwelt*, Vol. II, p. 93). The Kachin of Burma look upon the raven as the very first thief who subsequently was duly imitated by man (GILHODES, *Anthropos*, Vol. IV, 1909 p. 134).

On the other hand, the Tibetan mask of the Raven reminds us of the first of the seven degrees of initiation which the mystic successively assumed in the Mithraic cult, — the name of Raven (*corax*); the others being Occult, Soldier, Lion, Persian, Runner of the Sun, and Father (F. CUMONT, *The Mysteries of Mithra*, p. 152). CUMONT regards these as animal disguises going back to a prehistoric period when the deities themselves were represented under the forms of animals, and when the worshipper, in taking the name and semblance of his gods, believed that he identified himself with them. To the primitive titles of Raven and Lion others were afterward added for the purpose of attaining the sacred number seven, the seven degrees of initiation answering to the seven planetary spheres which the soul was forced to traverse in order to reach the abode of the blessed. It is in the Tibetan mystery-plays that we find the masks of the Raven and the Lion. In the belief of the Persians, the Raven was sacred to the God of Light and the Sun. On the Mithraic monuments he sits behind Mithras, sacrificing a bull, and, according to O. KELLER (*Die antike Tierwelt*, Vol. II, p. 104), the idea of the sacred Ravens assigned to Helios in Thessalia may have originated from Persia. The "six wings and six pinions" assigned in our text to the Raven in his quality as a bird of Heaven cannot be accounted for by any Indian notions, and it may well be doubted whether this feature is due to a creation of Tibetan mythology. It seems to me that also this trait savors of Mithraic elements, somehow inspired by the grotesque monsters of West-Asiatic imagination, particularly the winged griffins (see, for example, PERROT and CHIPIEZ, *History of Art in Persia*, Figs. 71, 72, 158, also 187; another Tibeto-Mithraic parallel is pointed out by GRÜNWEDEL, *Baessler-Archiv*, Vol. III, 1912, p. 15). The Persian influence on Tibetan religion is established, though it remains for the future to work up the details of the problem (GRÜNWEDEL, *Mythologie des Buddhismus*, p. 205, note 38). The historical foundation of the Bon religion of Tibet, as shown by me (*T'oung Pao*, 1908, p. 13), is Persian. The most significant feature revealed by this Preface, as already pointed out, is the Raven's function as the messenger of a god, so that his predictions appear as the expression of divine will. The Raven as a heavenly messenger is conscious of his presages. The same idea is expressed by PLINY (*Nat. Hist.*, X, 12, § 32;

ed. MAYHOFF, Vol. II, p. 229): corvi in auspiciis soli videntur intellectum habere significationum suarum.

V. 19. M. BACOT renders this verse, "La terre des dieux arrive au ciel." He has apparently been led into error (the same matter occurs in V. 3, 6, 7, 11, 12, 18) by assuming that the particle *ni* distinguishes the subject of the sentence. This was the erroneous view of I. J. SCHMIDT, which was refuted by SCHIEFNER (*Mélanges asiatiques*, Vol. I, p. 384). *Ni* is simply an emphatic particle added to any word or group of words in order to single them out (JÄSCHKE, *Tibetan Grammar*, p. 66). It may follow any adverb and any phrase expressing space or time, the genitive, dative, instrumentalis, or locative; and in metrical composition, it may take any place where a syllable is to be filled in (a peculiar case not discussed in our grammars is *na ni* forming the unreal conditional sentence). There are assuredly numerous cases where stress is laid upon the subject by the addition of this particle, then corresponding in meaning to Japanese *wa* and *ga;* but this rule must not be turned into the opposite, that wherever *ni* is employed, the subject is hinted at. Our text is very instructive as to the application of *ni*, since in each verse it occurs in the third syllable with intentional regularity, and lends to the style a somewhat oracular tinge. First of all, it is employed because of the metre to produce a dactyl in the first foot of each verse; simultaneously, certain words, as *p'o-rog* and *drañ-sroñ* in V. 1 and 2, are singled out with strong emphasis by its presence. In V. 4, 10, 11, 16, 21, 23, it is entirely superfluous and merely a rhythmic factor. As to V. 3 and 19, we should have *na* in its place in a prose text, in V. 9 *nas*, in V. 18 *dañ*. If the author should have pinned his faith to a purely trochaic metre, which is the most frequent in Tibetan, he could easily have accomplished his purpose by dropping all the *ni*, and yet the sense of his words would have remained exactly the same.

V. 22. M. BACOT renders this verse, "Homme et raison ne font pas un." Whatever this may mean, it is evident that the Tibetan people do not indulge in metaphysical speculations of that sort, and that such a sentence has no *raison d'être* in this context. We notice that this text is a plain account of the Raven as a bird of augury, and that everything logically refers to it in a palpably concrete manner. For this reason we are justified in seeking the interpretation of the verb *rtog-pa* in the same direction. We met it in the Tibetan title of the *Kākajariti*, where it is used in regard to the "examination" of the sounds or cries of the crow, and I believe it is here used in exactly the same sense. The word *myi* preceding it is in parallel opposition to *lhai* of the previous verse, and, like the latter, may be construed as a genitive ("examination of the auguries on the part of man") or in the sense of a dative depending on *mc'is* ("to man . . . there is"). The particle *ma* can, of course, be looked upon

as the negation, as M. BACOT considers it, but this does not make sense. I prefer to read *gcig-ma*, "unity, oneness," (regarding *-ma* with words denoting space, time, etc. see SCHIEFNER, *Mélanges asiatiques*, Vol. I, pp. 385, 386), and understand the verse to the effect that there is for man only one and the same method of examining the forebodings of the Raven, that is, the method laid down in the Table. This interpretation seems to be in keeping with the spirit of the text. If the Raven is a heavenly bird, a messenger of the gods, and the herald of their commands, if he is truthful and trustworthy, it is logical that there should be but one way of studying and interpreting his notes. The comment furnished by the Lama is quite in harmony with this point of view. He likewise understands the words *gcig ma mc'is* in a positive sense by transcribing them *gcig adra byed*, "make like one, might be one;" and his note *mi t'ams-cad rtog-pa ni* sufficiently indicates that these words mean an examination referring to all men, and that *rtog-pa* is not intended for *rtogs-pa*, "knowledge, perception." The copula *mc'is* belongs to the *estilo culto*.

Analogous examples for the use of *gcig-ma* are *rkań gcig-ma* "one-footed," *rkań gñis-ma* "two-footed" (SCHIEFNER, *Mélanges asiatiques*, Vol. III, p. 12); *ral gcig-ma* = Skr. *ekajaṭā* (P. CORDIER, *l. c.*, pp. 122, 194, 195); *skad cig-ma* "a moment," *skad gcig-ma* "instantaneousness" (in the philosophy of the Sautrāntika: VASILYEV, *Der Buddhismus*, p. 305); and *skad cig-ma-ñid*, "the short (instantaneous) duration of life" (in the commentary of *Suhṛil-lekha*). The title of a small treatise describing the offerings to Vajrabhairava is *drug bcu-pa-ma*. The title *ratnamālā* is once translated in the Tanjur *rin c'en p'reń-ba-ma* (usually *p'reń-ba*), where *ma* is to express the feminine gender of Sanskrit; and so it may be concluded that the influence of Sanskrit is responsible also for the other cases of this kind.

V. 23. M. BACOT translates, "Croyance et confiance de l'esprit font un." This is in contradiction to an elementary rule of Tibetan grammar. The final *cig* does not mean "one," but is the well-known sign of the imperative; besides, the form *rton* is an imperative in itself (from *rten-pa*), and also the Lama has plainly indicated another imperative form, *t'ob cig*. The phrase *sems rten* (*rton*) in this passage corroborates the interpretation given for *brtan-po* in V. 16. *Yid c'es* may be taken as *adverbialis* ("with faith, faithfully"), or as a verb to be supplemented by the following *cig* ("have faith and" ...). The Lama explains this faith as "prayer to the gods" (*lha-la gsol*), which is hardly necessary. Both faith and confidence, first of all, refer to the Raven and his auguries, as presented in the Table; and faith in him naturally implies faith in the gods who sent him.

V. 27. In Table IV, 1, M. BACOT translates the sentence *riṅs-pa žig oń-bar ston* by "indique qu'une personne vient en hâte." But *riṅs-pa žig* is the

subject of the sentence, and means "a distant one, a person coming from a distance." True it is, *riṅs-pa* means also "swift, speedy." The spelling, however, must never lead us astray: it is here intended for *riṅ-ba*, meaning "distant" as to space and time, hence "long" (the K'ien-lung Polyglot Dictionary confronts it with *yüan* 遠 and Manchu *goro*). The word *riṅs-par* in V. 27, in my opinion, contains an allusion to the passage of the Table quoted. M. Bacot's translation, "est signe de rapidité," has no meaning. Also the Lama is on my side when he interprets *mi yoṅ*, "a man will come." — Compare *Subāshitaratnanidhi* 66 (ed. Csoma, *J. A. S. B.*, Vol. VII, 1912, Extra No., p. 116): *rin c'en gliṅ-du riṅ-nas adu*, "they flock from a distance to the Island of Jewels."

V. 28. The foretelling of the arrival of a friend, in all likelihood, is fraught with a deeper significance than may appear on the surface. In the Table (VIII, 6; and X, 3) we find twice the prophecy of a meeting with a great friend. The word used in each case is *grog*, which is pronounced and written also *rog*, *rogs*. Now, the Tibetans, for this reason, pun the word (*bya-*)*rog*, "raven" with *rog*, *grog*, "friend." An excellent example of this fact is furnished by the interesting little work *Bya c'os rin c'en ap'reṅ-ba*, "The Precious Wreath (*ratnamālā*) of the Teachings of Birds," the text of which has been edited by S. Chandra Vidyabhusan under the title *Bya-Chos or the Religion of Birds: being an Old Tibetan Story*, Calcutta, 1903 (40 p.). Jäschke (*Dictionary*, p. 372) mentions this graceful work, styling it also *Bya skad*, "Bird Voices," or *Bya sgruṅs*, "Bird Stories," and characterizing it as a book of satirical fables, in which birds are introduced as speaking. I am under the impression that no satire is veiled under this text, at least not in the edition quoted, and that it belongs to the class of Nītiçāstra, as indicated by its very title. In order to teach the birds the tenets of the Buddhist doctrine, Avalokiteçvara transforms himself into the king of the birds, the large cuckoo (*kokila*), and finally attracts the attention of the other birds by his meditation carried on for many years in a sandal-tree. The birds congregate around him, and each recites in its language a number of stanzas in praise or support of Buddhist ethical teachings (compare *Mantic Uttair ou le langage des oiseaux*, poème de philosophie religieuse traduit du persan de Farid Uddin Attar par M. Garcin de Tassy, Paris, 1863, and the same author's *La poésie philosophique et religieuse chez les Persans d'après le Mantic Uttair*, Paris, 1864; this Persian work has doubtless received its impetus from that genre of Buddhist literature, as I hope to demonstrate in a future translation of the Tibetan book). The *Bya c'os* is not a translation from Sanskrit, but a witty Tibetan production, though fundamentally based on Indian thought; it is full of fun and pun. The verses recited by the birds terminate in a refrain, and this refrain consists of a catchword forming a pun upon the name of the par-

ticular bird. The snipe (*tiṅ-tiṅ-ma*), for instance, puns upon *gtiṅ riṅ*, "a deep abyss," in this style: "The ocean of the misery of Saṁsāra is a deep abyss, the hell of Māra is a deep abyss," etc. Or the jack-daw (*skyuṅ-ka*) puns upon the verb *skyuṅ-ba*, "to leave behind;" the owl (*ug-pa*), on *u-sdug* (= *u-tʿug*), "destitute;" the ptarmigan (*goṅ-mo*), on *go-dka*, "difficult to understand." And the watchword of the raven (*pʿo-rog*) is *grogs yoṅ grogs yoṅ*, "a friend will come, a friend will come," exactly as in the above verse of the *document Pelliot*. In this case, the coming of the friend is interpreted in the figurative sense of Buddhist blessings. The Raven speaks thus:

"When moral obligations have been fulfilled, happiness will come as a friend.

"When alms have been distributed, wealth will come in the future as a friend.

"When religious functions have been performed, thy tutelary deity will come as a friend.

"When the vows are pure, the delight of heaven will come as a friend.

"When the sacrificial feast was vigorous, the Protector of Religion (*dharmapāla*) will come as a friend.

"When thy achievements correspond to the length of thy life, Buddha, in the future, will come as a friend.

"This *siddhi* of 'the friend who will come' take to heart and keep in mind!"

The coming of the friend appears also in *K.* (I, south; III, north), and from the viewpoint of Sanskrit, a play upon words can hardly be intended. We might therefore infer that simply the transmission of this Indian idea gave rise in Tibet to the formation of the quibble "raven — friend," which is apparent in *Bya cʿos* (compare also the identical formations *,a-rog*, "friend," and *,o-rog*, "raven"). The date of this work is unfortunately unknown; the mention of the Siddha Saraha in the introduction, in a measure, may yield a *terminus a quo*. At any rate, *Bya cʿos* is far posterior to *K.* and *document Pelliot*. Does the prophecy *grog yoṅ* in the latter imply an allusion to the name of the raven? The case would be interesting from a philological point of view; if the allusion could be established as a positive fact, it would prove that the word *grog* was sounded *rog* as early as the ninth century, for only under this condition is the *bon mot* possible; or another possibility would be that the two forms *grog* and *rog* co-existed at that time. At any rate, there is in our text an obvious relation between the sound *krog krog* and the word *grog*, accordingly a divination founded on punning (*krog krog* is a recognized word of the language and recorded as such in *Za-ma-tog: Studien zur Sprachwissenschaft der Tibeter*, p. 574). This etymological kind of augury finds an interesting analogy among the Arabs, among whom the appearance of a raven indicates parting or pilgrimage, as the word for raven comes from a root meaning "to be a stranger;" the name for the hoopoe suggests "guidance," whence its appearance is of good omen to the wanderer (HASTINGS, *Encyclopaedia of Religion*, Vol. IV, p. 816). Among birds, the ancient Arabic poets most fre-

quently mention a black and white spotted species of crow and a black one which it is disastrous to scare, and whose croaking signifies separation from a mistress (G. Jacob, *Altarabisches Beduinenleben*, p. 22, Berlin, 1897). Another explanation than the above is given by D. C. Phillott (*Note on the Common Raven*, *J. A. S. B.*, N. S., Vol. III, 1908, p. 115); the Arabs, according to him, call the raven "raven of separation," because it separated itself from Noah and failed to return. This bird of ill omen alights on the deserted habitations of men; it mourns like one afflicted; when it sees friends together, it croaks, and its croaking foretells "separation;" and when it sees well-peopled habitations, it announces their ruin and desolation. If it croaks thrice, the omen is evil; but if twice, it is good. Possibly the two explanations exist side by side. — Similar etymological punning in augury takes place in Annam with reference to the bird *khéc*. "Le mot *khách*, étranger, devient par corruption patoise, *khéc*, comme le nom de l'oiseau. De là un jeu de mots sur le nom de l'oiseau: Si le *khéc* crie à la porte d'entrée, c'est signe de l'arrivée de visiteurs venant de loin: s'il crie derrière la maison, ce sont des parents qui vont arriver" (L. Cadière, *B. E. F. E. O.*, Vol. I, 1901, p. 196).

V. 29. M. Bacot translates "est signe d'intermédiaire." I do not believe that this is the sense intended, as omens of middle quality (*abriṅ*) are referred to in V. 26. The Lama understands that "the sound ,*iu* ,*iu* is continually his (the raven's) note." It is not intelligible to me how he arrives at this view of the matter. The phrase *bar ston* is somewhat embarrassing. I should be inclined to construe *bar* as an abbreviation of *bar-c'ad*, "accident, calamity," and as referring to the prophecy of calamities given in *K.*, where this word is used; but the fact remains that it does not occur in our Table, and it is certainly to this our Table that we have to look for the interpretation of the term, as in the two preceding verses. There we observe that the greater number of oracles close with the words *oṅ bar ston*, and that in fact each of the ninety oracles ends in the two syllables *bar ston*, or, what is practically the same, *par ston*. This typical formula, I believe, should be recognized in the *bar ston* of V. 29, which accordingly means that the sound ,*iu* ,*iu* points to any of the ninety oracles enumerated in the Table, and therewith the Preface is happily closed with a direct appeal to the latter. This conception of the matter is satisfactory also from a grammatical point of view; for *bar* in this case is *ba* + *r*, and the terminative is required in connection with *ston*, as shown by V. 25—27 and the ninety examples of the Table, while *bar* taken in the sense of "intermediate, middle," would be the formless *casus indefinitus*, and decidedly present a grammatical anomaly.

Palæographic Traits.

The plain consonant, according to the rules of Tibeto-Indian writing, implies the vowel *a*. In seven cases we find an additional letter *a* following a consonant in this document, where no *a* is admissible in modern writing. The word *dgra* is four times written this way (Table II, 9; IV, 4; V, 2; VIII, 8); further, the suffix *pa* in V. 18, *blta* in V. 11, and *bya* in V. 14. Mr. BARNETT (in A. Stein, *Ancient Khotan*, Vol. I, p. 549) has made a similar observation in the fragments of the *Çālistambasūtra*. He says that before a short pause a final *a* sometimes appears to be lengthened to *ā*, the letter *a* being added on the line; and on p. 500 he adds in a note that this lengthening seems due to the short pause following. I regret being unable to share this opinion; I can see no reason (and Mr. BARNETT gives none) why this addition of *a* should indicate a lengthening of the vowel. True it is, a subjoined *a* (the so-called *a gdogs*) denotes *ā* in the Tibetan transcription of Sanskrit words; and it may even be granted with reserve that in the word *gso* (p. 553, note 6), as Mr. BARNETT is inclined to think, the subjoined letter *a* may be intended to give the phonetic value of long *ō*. 1) But there must be some difference between *a* written beneath and *a* written alongside a consonant. Why, if the lengthening of the vowel is intended, is the letter *a* not subscribed too in the other

---

1) An analogous case is known to me in the Tibetan version of the *Jātakamālā*, a print of 1430, where (vol. II, fol. 9) the word *rgya-mts'o* is equipped with an additional letter *a* under the letter *ts'*. — The subscribed letter *a* occurs also in Tibetan transcriptions of Chinese words; and it would be wrong to conclude, that, because it denotes length in Sanskrit words, it does so also in the case of Chinese, which has no long vowels. In the Tibetan inscription of 822, line 15 (see plate in BUSHELL, *The Early History of Tibet*), we have Tib. *bun bu* (each with subjoined *a*) as transcriptions of Chin. 文 武 *wên wu* (Japanese *bun bu*). Most certainly, the additional *a* was not intended by the Tibetans to express a Chinese *ū*, but a peculiar Chinese timbre of *u*, which was not sufficiently reproduced by the plain Tibetan *u*.

cases mentioned? The further question arises, If the ancient Tibetan language should have made a clear distinction between short and long *a*, and if an attempt at discrimination between the two in writing should have been contemplated, why is this distinction not carried through with regular and convincing persistency? Why does it only appear in a few isolated cases? And if this project were once set on foot, how could it happen that it was dropped so soon, as not a trace of it has survived in later literature? Considerations like these should render us cautious in accepting the view of Mr. Barnett. It is highly improbable that long *ā* (and in general long vowels) existed in Tibetan. It seems to me that long vowels are in Tibetan merely of secondary origin, being the outcome of a fusion of two joining vowels, or arising from the elision of final consonants.[1] In our text we notice that the word *bya*,

1) Jäschke (*Tibetan Grammar*, p. 4), who assuredly possessed a good ear, expressly states, "It ought to be specially remarked that all vowels, including *e* and *o* (unlike the Sanskrit vowels from which they have taken their signs) are short, since no long vowels at all occur in the Tibetan language, except under particular circumstances mentioned below." Compare the same author's *Ueber die Phonetik der tibetischen Sprache* (*Monatsberichte Berliner Akademie*, 1866, p. 152). For the same reason I am unable to share the opinion of Mr. Waddell (*J. R. A. S.*, 1909, p. 945) when he tries to make out short and long *i* in the Tibetan inscription of A. D. 783. The short *i* following its Indian Devanāgarī prototype, according to Mr. Waddell, is represented there by a reversion of the tail of the superposed sign to the left, which is not found in modern Tibetan manuscripts. But what evidence is there that the letter *i* with tail to the left should denote in Tibetan a short, and *i* with tail to the right a long vowel? This is an arbitrary and unfounded opinion. Why should — taking the examples from the text of the inscription as transcribed by Mr. Waddell — *gyi, kyi, srid, myi, ni, yin, riṅ, k'rims, adi*, etc., have a short *i*, but *bris, šiṅ, gcig* (*gtsig* in line 2 is a misprint), *dgyis, žiṅ, bkris, bži, ciṅ, ži-ba, k'rim, drin, p'yin, p'rin, rñiṅ, lci*, etc., have a long *i*, — words which at present are all pronounced with the vowel short? There are, further, several inconsistencies due either to the original or to Mr. Waddell's transcript. The interrogative pronoun *ci* has the long vowel in line 3, the short vowel in line 45; the particle of the genitive *kyi*, otherwise short, becomes long in line 68; *rñiṅ* is long in line 55, but short in line 66; *-i*, the sign of the genitive, is usually long, but short in line 60. The author remarks that the distinction of the short *i* by reversal of the superscribed limb has not been noted in every instance. On p. 1276, where two other inscriptions are transcribed, he says, "In this copy

"bird," is followed by the letter *a* in but a single case (V. 14), while in two other cases (V. 8 and 17) it is written without it. Why should it be *byā* in the one, and *byà* in the two other cases? In fact, however, the vowel of *bya* is not long, but short or quite indeterminate in regard to length. Nor can it be argued with Mr. BARNETT that the juxtaposition of *a* and the alleged vocalic lengthening are due to the pause, for we have *bya* + *a* at the close of V. 14, and *bya* without *a* at the close of V. 17. Now, what is

---

the distinction between the long and short *i* has not been recorded." An important palaeographic and phonetic fact is revealed by these inscriptions: in the one case it is dealt with in a perfectly arbitrary manner, as suits the author's convenience; in the other case it is simply suppressed. This is a singular method of editing texts. The student who is desirous of investigating this phenomenon will therefore turn away from these artifacts and for the time being have recourse to the facsimile reproduction of the Tibeto-Chinese inscription of A. D. 822 appended to Dr. BUSHELL's *Early History of Tibet*, where the same distinction of the two *i*'s occurs. The inscriptions published by Mr. WADDELL, for this and several other reasons, will have to be studied anew in the future, on the basis of facsimile rubbings actually taken from the stones. In regard to this peculiar form of *i*, Mr. WADDELL is wrong in asserting that it is not found in modern Tibetan manuscripts. It occurs in all good manuscripts and prints denoting the vocalic *ṛ* and *ḷ* of Sanskrit words, as may be seen, for example, in pl. I of CHANDRA DAS, *The Sacred and Ornamental Characters of Tibet* (*J. A. S. B.*, Vol. LVII, pt. 1, 1888); and this is the only positive fact which we thus far know about the meaning of this sign in Tibetan. It is frequently employed in *P'yi rabs mi-la bslab bya*, a manuscript of the India Office Library alluded to by SCHIEFNER (*Mélanges asiatiques*, Vol. VIII, p. 624), in words as *mi*, *yin*, *p'yis*, *k'ri*, *ạdi*, and in the particles of the genitive *kyi* and *-i*, but with no apparent regularity. The sign, further, occurs in the rock-carved inscriptions of Ladākh published by A. H. FRANCKE (*Indian Antiquary*, Vol. XXXII, 1903, pp. 361—363, pl. VIII); there we meet it in the endings of the genitive, *gi* and *-i*, which proves how unfounded Waddell's opinion is, for the supposition that the genitive sign *-i* should be short in Ladākh and long in Central Tibet would be absurd. The distinction of the two *i*'s, in my opinion, does not relate to quantity, which did not exist, but was made to express two different phonetic values or timbres of *i*, which are determined farther on. The vowel system of Tibetan, also at the time of the introduction of writing, was far richer than it appears from the five main vowels *a*, *e*, *i*, *o*, *u*, the only ones expressed in writing; and for a certain length of time an attempt at discriminating between two values of *i* seems to have been made. — The inverted sign *i* is still employed also, for typographical reasons, in cases where there is no space for the ordinary vowel-sign; as occurs, for instance, when in the line above a word with the vowel-sign *u* (especially the combinations *-yu*, *-ru* hanging beneath the line proper) is printed.

the rule? Our material is certainly still too scanty to admit of positive conclusions. We have to wait till more ancient documents turn up. Meanwhile it is incumbent upon us to record all peculiarities *le cas échéant,* and to beware of premature and generalized judgments, which will do more harm than good to the future student, and which may be exploded at any moment by the reading of a new document. A conclusion as to the existence of long and short vowels in ancient Tibetan is certainly a case of importance, not only for Tibetan but also for Indo-Chinese philology, as the latter is vitally affected by the former; but such a case must be founded on facts, not on guesswork. Basing my opinion on the *document Pelliot*, I am under the impression that the addition of the letter *a* is not charged with a phonetic value, but has a mere graphic function. The writing of such words as *dgra* and *blta* with an additional *a* moves along the same line as words like *dga*, *bka*, *mk'a*, *dma*, etc., where the vowel *a* is still expressed by the presence of the letter *a* to avoid ambiguity, as without it the readings *dag*, *bak*, *dam*, would be possible (Csoma, *Grammar of the Tibetan Language*, p. 17). Writing was then in its initial stage; and the rule as to when the letter *a* was a necessity, and when it could be dispensed with, was not yet clearly developed. To all appearances it was then granted a wider latitude; and for the sake of greater distinctness, the *a* was rather added than omitted. In other cases it is neglected where it is demanded by modern rule: thus, in the *Çalistambasutra*, the word *mk'a* is once expressed by the two letters *mk'* (*Ancient Khotan*, p. 552, D 9). One point is clear, that at the time when, and in those localities where, the *da drag* was still in vogue, the rule necessarily had to meet a more extensive application; for there the word *brda*, for instance, if unaccompanied by the letter *a*, could have as well been read *bard*. As this word is written *bda* in our text, it was certainly necessary to add the

letter *a*; but it is just this word *brda* which even in modern prints is spelled with *a* as well as without it; the spelling with *a* is, for example, the rule in K'ien-lung's *Dictionary in Four Languages.* If it should turn out through further investigations that this *a* occurs with special predilection in the suffixes *pa*, *ba*, etc., at the end of a sentence, it may very well be that it is a graphic sign employed to mark a certain stress or emphasis, or to denote a stop.

Our text is characterized by two negative features, — the absence of the final *o*, which may be explained by the fact that this text is written in colloquial style, whereas the final *o* is restricted to the written language; [1]) and the lack of the so-called *da drag.*

---

1) It is in full swing in the Stein fragments of the *Çālistambasūtra* and in the sgraffiti of Endere, as well as in the ancient inscriptions of Lhasa, — all documents of the written language. The origin and meaning of this final *o* have not yet been explained. A. CSOMA (*Grammar of the Tibetan Language,* p. 84) has merely noticed the fact. When FOUCAUX (*Grammaire de la langue tibétaine*, p. 17) observes that the particle *o* has the signification of the verbs "to be, to have, to make," this is only to the point in that the sentence, in some instances, may thus be translated by us, but it is not correct from a Tibetan viewpoint. From JÄSCHKE (*Tibetan Grammar*, p. 45) it only appears that the principal verb of a sentence closing it receives in written Tibetan in most cases the mark *o*, by which the end of a period may be known. This *o*, in my opinion, is identical with the now antiquated demonstrative pronoun *o* (compare Lepcha *o-re*) which, according to SCHIEFNER (*Ergänzungen*, etc., p. 49), very rarely occurs. He points out *padma o-ni*, "this lotus," in the Kanjur (Vol. 74, fol. 46), and *groṅ-k'yer o-nir agro*, "to go into that town," in *aDsaṅs-blun* (compare also *Mélanges asiatiques*, Vol. I, p. 385; and *Ueber Pluralbezeichnungen, l. c.*, §§ 21, 22). In the Tibetan prose version of *Avadānakalpalatā* (p. 262, line 20) we find, *k'yed ni . . . lus so šiṅ bžin skam-pa aṅ srid*, "this your body seems to be dried up like wood;" and (p. 134, line 19), *o ri-dvags gser-logs adi-o žes*, "this one here is that gazelle gSer-logs by name." The latter example is very instructive in showing the pronoun *o* preceding a noun, and again at the end of the sentence linked to the related pronoun *adi*, *adi-o* apparently meaning "this is." The frequent phrase *o-na*, abbreviated into *on*, embodies a survival of this pronoun, the literal meaning being "if this is so." The pronoun *o* itself represents the remains of the entire vowel series which must have originally had pronominal significance. In Ladākhi (A. H. FRANCKE, *Sketch of Ladakhi Grammar*, p. 23, Calcutta, 1901) we have *i* or *i-bo*, "this," and *a* or *a-bo*, "that." In eastern Tibet we have *e*, for example *e-de mi*, "that man" (beside *o-de*; A. DESGODINS, *Essai de grammaire thibétaine*, p. 39, Hongkong, 1899), and in Tsang and Sikkim *u-di* (JÄSCHKE, *Dictionary*, p. 499, and G. SANDBERG, p. 85; also according to the writer's own observation), with the survival *u-nir*, *o-nir*, "hither," in the written language. Also the

This term means "strong *d*" or "strengthening *d*." A. Csoma was already acquainted with the occurrence of this phenomenon in ancient orthography, as shown by the spellings *stond-ka*, *dbyard-ka*, *rgyald-ka* (*Grammar of the Tibetan Language*, p. 28); *gsand-tam*, *k'yerd-tam*, *gsold-tam* (p. 29); *gsand-to*, *gyurd-to*, *gsold-to* (p. 30), and his note on p. 11. Foucaux (*Grammaire de la langue tibétaine*, p. 14), in accordance with Csoma, speaks of three ancient double affixes, — *nd* or *nt*, *rd* or *rt*, *ld* or *lt* (the *d* was evidently pronounced with *auslautschärfung*, as the final media in many modern dialects), — and adds that this *d* is now omitted, and that probably, under the influence of this ancient spelling, *gyur-to*, *gyur-tam*, *zin-to*, are still written. The terminations *to* and *tam* cannot be considered as survivals; for the dental is nothing but the very *da drag* itself, the terminations proper being *o* (see the note below) and *am*. It is therefore wrong to say that the *dra drag* is obsolete: it is obsolete only as a graphic element, in that it is no longer actually written;

---

personal pronouns *u-cag*, *u-bu-cag*, *o-cag*, *o-skol*, etc. must be explained from this demonstrative pronoun. In the same manner, there was extant in a primeval period of the language a complete vowel series in the *d* group of the demonstrative pronoun, of which only *adi* and *de* have survived. But we have such remnants as *da nan* and *da rans*, "this morning;" *da lo*, "this year;" *do nub*, "this evening;" *do gdon*, "to-night;" *do žag* or *do mod*, "to-day," — examples in which *da* and *do* doubtless have the function of a demonstrative pronoun. — The Tibetan verb is, strictly speaking, a verbal noun, which for this reason could easily be connected with a demonstrative pronoun: the sentence *nas mt'on-no* literally means "by me this seeing (is done)." The fact that this final *o* is not a verbal particle proper follows from its association with any word category; it may be joined to a noun, an adjective, a pronoun, a numeral, the original function of the demonstrative pronoun still being in prominence, with the significance of a completed action or description (hence the Tibetan name for this final is *rdsogs ts'ig*, "word of completion," while its other designation, *slar bsdu-ba*, refers to its position at the end of the sentence). There is, for instance, *bstan bcos agyur-r-o-cog* (Laufer, *Dokumente*, 1, p. 49), and such combinations appear as subject or object within a sentence; compare *gsol-l-o mc'od-d-o srun skyobs mdsod* (A. H. Francke, *Der Wintermythus der Kesarsage*, p. 9), "guard these prayers and these offerings!" (where Francke, p. 66, comments that "the termination *o* is here inexplicable, unless it may have arisen from the emphatic articles *bo*, *po*"). — It is noteworthy that at the conclusion of the Preface we find, not *ston-no*, but the popular *ston yin*.

but it is fully alive phonetically, as soon as certain affixes, to which also *cin*, *ces*, and *cig* belong (*Studien zur Sprachwissenschaft der Tibeter*, *Sitzungsberichte der bayerischen Akad.*, 1898, p. 584), are joined to the word. We are easily deceived by the appearance of writing. In the Tibetan alphabet is developed the principle of writing separately each syllable of a word and of any composite formation; this, however, does not mean at all that what is separated by the use of the syllabic dot in writing presents also an independent part phonetically. If dissyllabic words, as *me-tog*, *me-loṅ*, *mu-ge*, *p᾿o-ña*, *t᾿a-ga(-pa)*, are written in two syllables for the mere reason that the monosyllable is the basic principle of Tibetan writing, it does not follow that these words are compounds; on the contrary, they are stem words consisting of two syllables, and should phonetically be written *metog*, *meloṅ*, *muge*, *p᾿oña*, *t᾿aga* (from *t᾿ag*, "to weave"). In the same manner we find *rdsogs-so* written in two syllables, and *rdsogso* written in one graphic syllable; the pronunciation is not *rdsogs so*, but *rdsogs-o*. In other words, this is not a case of phonetic, but merely of graphic reduplication, caused by the principle of writing. Likewise it does not make any difference from a phonetic viewpoint whether the Tibetan spells *gyurd-to* or *gyur-to*; phonetically it is neither the one nor the other, but *gyurt-o*. Consequently the rule as expressed by Jäschke (*Tibetan Grammar*, p. 45, and *Dictionary*, p. 246) — "*da drag* is a term used by grammarians for the now obsolete *d* as second final, after *n*, *r*, *l*, *e. g.* in *kund*, changing the termination *du* into *tu*; *no*, *ro*, *lo* into *to*; *nam*, *ram*, *lam* into *tam*" — is, from a scientific standpoint, wrong. The rule ought to be formulated that a number of stems at present terminating in *n*, *r*, *l*, were formerly capable of assuming a final *d* sharpened into *t*, and quite regularly assumed the terminations *-u*, *-o*, and *-am*; of course, the proper form of the particle denoting the terminative is *-u*, and not

ru, *lu*, *du*, *su*, as our grammars merely state for practical purposes, the consonants *r*, *l*, and *d* being inserted for euphonic reasons, and *su* joined to a word with final *s* being solely a graphic picture of no phonetic value (*e. g.*, *nags-su* of writing = *nags-u* phonetically). The presence of the *da drag* was known to us for a long time only through the medium of the native grammarians, till Mr. BARNETT (*J. R. A. S.*, 1903, p. 110, and *Ancient Khotan*, Vol. I, p. 549) found it written in a large number of cases in the Stein fragments of *Çalistambasūtra*. But, Mr. BARNETT observes, "in isolated instances it is omitted in our MS. from roots that elsewhere have it, a fact indicating that it was already beginning to be dropped in actual speech." This is a point which I venture to challenge. Spelling and speech are in Tibetan two matters distinct; and, as shown above, spelling is not a true mirror of the phonetic state in the present case. The vacillating spelling in the *Çalistambasūtra* simply proves that there was no hard and fast rule for the application of this *d* in writing; but it does not at all prove that if or because it was not written, it was not sounded, at least in many cases.[1]) In other cases when it was omitted, there was surely no necessity for it; and the problem, after all, amounts to this, — What is the significance of this additional *d*? This question is raised neither by Mr. BARNETT, nor by Mr. A. H. FRANCKE (*Ancient Khotan*, p. 564), nor by Mr. WADDELL (*J. R. A. S.*, 1909,

1) There is a practical example in our Preface from which it may be demonstrated that the *da drag*, though not fixed in writing, nevertheless may have been sounded (see note on p. 61). Further, Mr. Barnett may be refuted with examples furnished by his own text. In D 3 (p. 551) occurs the writing *rkyen adi*, and in the next line *rkyend adi*. Now, should this indicate two different pronunciations co-existing at that time? Certainly not. The pronunciation simply was *rkyendi* in either case. The two spellings solely indicate two modes of writing these words in that period; they could be written either way, say, for instance, in the same manner as we have the two systems of Webster and Worcester in English spelling, and the latter days' questionable boon of simplified spelling.

pp. 942, 1250), who notes the absence of *da drag* in the inscription of A. D. 783 and its occurrence in another inscription from the first part of the ninth century. The latter document, according to Mr. WADDELL, retained the old popular [why popular?] style of orthography, while it is lacking in the older inscription, because it was revised by the staff of scholarly Indian and Tibetan monks working under the orders of King K'ri-sroṅ lde-btsan [there is no evidence for such a statement]. The *document Pelliot* is highly popular and even written in the language of the people, and shows no trace of the writing of a *da drag*. The whole argumentation of Mr. Waddell, owing to its subjective character, is not convincing;[1]) and it is difficult to see how anybody could argue out this case with any chance of success, without previously examining what a *da drag* is.

First, we have to note that the application of this sign is not quite so obsolete as heretofore stated. It is upheld, no doubt under the force of tradition, in many manuscripts; I observed it repeatedly, for instance, in eighteenth century gold and silver written manuscripts of the *Ashṭasāhasrikāprajñapāramitā* with the Tibetan title *šes-rab-kyi p'a rold tu p'yin-pa*. The mere occurrence of a *da drag* is therefore no absolute valid proof for the antiquity of a

---

1) On this occasion Mr. WADDELL remarks that the *drag* "has always [?] been recognized by the English lexicographers of Tibetan as a genuine archaism." The English lexicographers of Tibetan! — I regret that they are unknown to me. The first Tibetan dictionary edited by SCHRÖTER (Serampore, 1826) is based on the materials of a Roman Catholic missionary, Father Juvenal (see *The Academy*, 1893, pp. 465, 590; Father FELIX, *J. A. S. B.*, Vol. VIII, 1912, p. 385, without knowledge of this article, attributes the materials of this dictionary to Orazio delle Penna). Csoma, as known to everybody, was a Hungarian. I. J. Schmidt, A. Schiefner, H. A. Jäschke, were Germans. Vasilyev, to whom also Tibetan lexicography owes much, was a Russian. "Les missionnaires catholiques du Thibet," figuring as the authors on the title-page of the Tibetan-Latin-French Dictionary published at Hongkong in 1899, were assuredly not Englishmen; and Sarat Chandra Das is a Bengali. Or does Mr. Waddell's philosophy include every English-speaking or English-writing person in the category of Englishmen?

manuscript; nor does its suppression constitute evidence against antiquity, as demonstrated by the *document Pelliot* and the inscription of 783. Secondly, we have to consult the Tibetan grammarians, and to study what they know anent the subject. The most complete native grammar is *Si-tui sum-rtags*, edited in 1743 by gTsug-lag c^{c}os-kyi snaṅ-ba of Si-tu in the province of K^{c}ams, and reprinted by the Bengal Secretariat Press in 1895.[1]) In this work, grammatical rules are illustrated by numerous examples, and the *da drag*, wherever applicable, is strictly maintained. Thus we meet on p. 19 the forms *kund-tu*, *p^{c}a-rold-tu*, *mts^{c}ard-tu*, *ạdsind-la*, [2]) *ạdsind-na*, *ạdserd-la*, *ạdserd-na*, *stsald-la*, *stsald-na*; on p. 24, *ạbreld*; on p. 30, *bstand kyaṅ*, *ạbyord kyaṅ*, *stsald kyaṅ*; on p. 33, *gyurd tam*, *ạts^{c}ald tam*; on p. 102, *bstand*, *bkand*, *bkard*, *bstard*, *bcald*, *mnand*, *bgard*, *bsald*, *mk^{c}yend*, *mts^{c}ard*, *ạk^{c}ruld*, *ạdund byed*, *ạdserd byed*, *gsold byed*, *mt^{c}ard byed*, *ạp^{c}end byed*, *bstund bžin-pa*, *gsold bžin-pa*, etc., but *gnon bžin-pa*, *gtor bžin-pa*; on p. 103, *rtsald*, *rold*, *sbrand*, *zind*, *smind*, *byind*, *p^{c}yind*, *t^{c}ard*, *ts^{c}ard*, but *dul*, *šar*, *bor*, *ts^{c}or*, *t^{c}al*, further *stond*, *stend*, *rtend*, *sbyind*, *skurd*, *spruld*, *speld*, *lend*, *smond*, *seld*, *ñand*, but *sgrun*, *snron*, *sgyur*, *k^{c}ur*; on p. 108, *stond-ka* ('autumn'), *berd-ka* ('staff'), *mk^{c}yend-pa*, *p^{c}and-pa*, *p^{c}yind-pa*, *stond-pa*; and on p. 110, *dkond-cog*, *rind-c^{c}en*, *lhand cig*. On pp. 15 and 16 the part played by this *d* is explained

---

1) This work is mentioned by A. CSOMA, *Enumeration of Historical and Grammatical Works to be met with in Tibet* (*J. A. S. B.*, Vol. VII, 1838, p. 152); but Situ or lDom-bu-pa are not the names of the author, as stated by Csoma, but merely titles. He is styled "the great Paṇḍita of Situ" (compare *Si-tui sum rtags*, p. 137, and CHANDRA DAS, *Dictionary*, pp. XXXI and 1272).

2) While the preface of *document Pelliot* (V. 13) has *ạdsin-la*. In V. 3 *rkyen*, while *rkyend* is repeatedly found in the fragments of *Çālistambusūtra*; in V. 14 *ston ni* instead of *stond ni*; in V. 23 *rton cig* instead of *rtond cig*. But in the latter example, *cig* in the place of *žig*, as required by the present rule, is testimony of the effect of a *da drag*; the palatal *c* or *č* is certainly a composite sound of the value of *tš*, and, though not actually written, the *da drag* may have nevertheless been actually sounded — *rtont-tšig*.

as purely euphonic (*brjod bde-ba*), and there is surely much in favor of such a view, at least in the final stage of the development of the matter, though this does not exclude the idea that in a former period of the language a more specific function of a formative character may have been attached to it. When in the fragments of the *Çalistambasūtra* the adverb *on kyaṅ* is written *ond kyaṅ*, we doubtless have here a wholly secondary application suggested by analogy where no other than a euphonic reason for the presence of *d* can be given; for the element *on* has arisen from *o-na* ("if this is so"), hence the *d* cannot have originally inhered in it, but must be a later addition to facilitate pronunciation (comparable to the French euphonic *t* in *a-t-il*, etc.). The euphonic character of *da drag* is visible also in its restriction to stems terminating in *n*, *r*, *l*; and even in these limited groups a certain selection seems to take place, in that certain stems are not capable of receiving it, as evidenced by the examples quoted, and many others occurring in literature. Thus, *t^c ar-ba* forms only *t^c ar-ro*, never *t^c ar-to*, while *skul-ba* always forms *bskul-to*. An interesting case is presented by the verb *skur-ba*, which in the sense "to abuse" forms *skur-ro*, but in the sense "to send" *skur-to*. Here we almost gain the impression that the additional *d* was resorted to in order to discriminate between two different homophonous words.

In questioning the formative elements of the language, we observe that there is an affix *-d* forming transitive verbs from intransitive or nominal roots: for example, *skye-ba*, "to be born," — *skye-d-pa*, "to beget;" *nu-ma*, "breast," — *nu-d-pa*, "to suckle;" *ạbye-ba*, "to open" (intr.), *ạbye-d-pa*, "to open" (tr.); *ạdu-ba*, "to assemble" (intr.) — *sdu-d-pa*, "to assemble, gather" (tr.); *ạbu-ba*, "to be lighted, kindled," — *ạbu-d-pa*, "to blow;" *dma*, "low," — *smo-d*

(*dmo-d*)-*pa*, "to blame, contempt."[1]) Also *byed-pa*, "to do," compared with *bya*, "to be done, action," belongs here; and I am inclined to think that *byed* (phonetically *byöd* or *b'öd*) has arisen from a contraction of *bya* + *yod*, *lit.* "he is doing." It is conceivable that this final -*d* may in general be a remnant of the copula *yod*: as, for instance, *sgo ḥbye*, "the door is open:" *sgo ḥbyed* (= *ḥbye* + *yod*, *ḥbyöd*), "(I am) opening the door." This possible origin of the transitive -*d* would account also for the fact that formations with -*d* denote a state or condition, as there are *rga-d-pa*, "old man," from *rga-ba*, "to be old;" *na-d*, "disease," from *na-ba*, "to be sick." If this -*d* is a survival of a former *yod*, then *nad* formed of *na* + *yod* is "the state of being ill;" *rgad* formed of *rga* + *yod* is literally "one being old." Likewise we have *ḥgro-ba* and *ḥgrod-pa* (also *bgrod-pa*), "to go, travel," without apparent distinction of meaning at present, while the latter originally meant "to be on a journey."

The conclusions to be derived from these considerations may be summed up as follows. It is probable that the so-called *da drag*, in the beginning, was a formative element of grammatical character, or at least derived from such an element. In the earliest period of literature, this significance had entirely vanished from the consciousness of the speakers; and we then find the *d* applied in the *n*, *r*, and *l* stems inserted between stem and suffix for purely euphonic reasons. The degree to which the euphonic *d* was culti-

---

1) Compare SHTSHERBATSKOI in *Collection of Articles in Honor of Lamanski* (Vol. I, p. 646, St. Petersburg, 1907). The author who abstains from indicating what he owes to his predecessors is neither the discoverer of this law nor others propounded by him. The case under consideration has already been treated by A. CONRADY (*Eine indochinesische Causativ-Denominativ-Bildung*, p. 45); before the time when Professor Conrady published his fundamental book, I enjoyed the privilege, in the course of over a year, of being engaged with him in so many discussions of the Tibetan verb, that I am no longer conscious of what is originally due to him or to me.

vated must have varied in different localities, or, what amounts to the same, dialects; it was not a stable or an indispensable constituent of the language, but could be used with a certain amount of freedom. This accounts for its uncertainty in writing, being omitted in some ancient documents, and being fixed in others, and even in these not consistently. The state of writing, in this case, does not allow of any safe inferences as to phonetic facts. In the spellings *t-o*, *t-am*, *t-u*, still in vogue in the modern written language, the *da drag* is practically preserved, the alteration inspired by simplification being of a graphic, not phonetic nature. For this reason it is justifiable to conclude that also in other cases the *da drag*, without its specification in writing, may have continued to be articulated.

Phonology of the Tibetan Language of the Ninth Century.

The Tibetan scholars distinguish two main periods in the development of their language, which they designate as "old language" (*brda rñiñ*) and "new language" (*brda gsar*).[1] The difference between the two is largely lexicographical and phonetical, the latter distinction being reflected in the mode of spelling; the grammatical differences are but slight, while stylistic variation commands a wide latitude. The existence of a large number of archaic terms in the older writings, no longer understood at present, has led the Tibetans to prepare extensive glossaries, in which those words and

1) The translations "old and new orthography" proposed by Jäschke (*Dictionary*, p. 298) take the meaning of these terms in too narrow a sense. Questions of spelling in Tibetan are at the same time those of phonetics and grammar, and in the native glossaries the two terms strictly refer to old and new words. They consequently bear on grammar and lexicography, and comprise the language in its total range. For the distinctions made by Mr. Waddell (*J. R. A. S.*, 1909, pp. 1269, 1275) of pre-classic and classic periods (even "fully-fledged classical style," and semi-classic, p. 945) I see no necessity; the Tibetan division is clear and to the point, and is quite sufficient.

phrases are defined in modern language. The most useful of these works is the *Li-šii gur kʻaṅ.*[1]) The well-known dictionary *rTogs-par sla-ba*[2]) contains a long list of such words in verses; and the lCʻaṅ-skya Hutuktu of Peking, Rol-pai rdo-rje (Lalitavajra), a voluminous writer, who has composed a number of special glossaries for various departments of literature, offers in this series a "List of ancient compared with the modern words" (*brda gsar rñiṅ-gi skor*).[3]) There is, further, a work under the title *Bod yul-gyi skad gsar rñiṅ-gi rnam-par dbye-ba rta bdun snaṅ-ba,* which has been carefully utilized in the "Dictionnaire thibétain-latin-français par les Missionnaires catholiques du Thibet" (Hongkong, 1899).[4]) It is a particular merit of this dictionary that the words and phrases of the ancient style are clearly indicated as such, and identified with the corresponding terms of the modern style (by the reference *A = R, ancien = récent*). This as well as another feature, the treatment of synonyms, constitutes a point in which the French work is superior to Jäschke. JÄSCHKE, it is true, includes a goodly number of archaisms (though far from being complete), but in most cases does not indicate them as such. As regards spelling, the

1) SCHMIDT and BOEHTLINGK's *Verzeichnis*, p. 64; SCHIEFNER, *Mélanges asiatiques*, Vol. I, p. 3. There is a good Peking edition (26 fols.) with interlinear Mongol version, printed in 1741.

2) *Keleti szemle*, 1907, p. 181.

3) It is published in Vol. 7 of his Collected Works (*gsuṅ ḥbum*) printed in Peking (compare *Mélanges asiatiques*, Vol. I, p. 411).

4) According to kind information given by Father A. DESGODINS in a letter dated from Hongkong, October 7, 1901. Father Desgodins, with whom I was in correspondence on Tibetan subjects from 1897 to 1901, and whose memory is very dear to me, was good enough to furnish me with a list of the seven Tibetan dictionaries compiled for his great enterprise. It was at my instigation that Father Desgodins consented to send to Europe the single sheets of his Dictionary as they left the press, so that I was in a position to make practical use of his material in my work as early as 1897 and 1898. It seems singular that, perhaps with the sole exception of Mr. v. Zach, I have thus far remained alone in recognizing the special importance of this dictionary and the way of using it.

system now generally adopted is traced by Tibetan tradition to the reform of two scholars, dPal-brtsegs (Çrikuṭa) from sKa-ba, [1]) and kLui rgyal-mts'an (Nāgadhvaja) from Cog-ro, [2]) assisted by a staff of scholars, at the time of King K'ri-lde sroṅ-btsan (first part of the ninth century; according to *T'ang shu*, his reign began in 816).[3]) Prior to this time, as we are informed by Rin-c'en c'os skyoṅ bzaṅ-po (1440—1526) in his remarkable work *Za-ma-tog*, there were different systems of spelling in vogue, but all traceable

1) dPal-brtsegs took part in the redaction of the first catalogue of the Tibetan Tripiṭaka (*Dokumente*, I, pp. 50—51), was familiar with the Chinese language (*Roman*, p. 4), and figures as translator in the Kanjur (*Annales du Musée Guimet*, Vol. II, pp. 182, 233, 337). In the Tanjur, for instance, he cooperated with Sarvajñadeva in the translation of Nāgārjuna's Suhṛillekha (translated by H. WENZEL, p. 32), and in that of Candragomin's Çikshalekha (ed. by A. IVANOVSKI, *Zap.*, Vol. IV, pp. 53—81). His portrait is in GRÜNWEDEL, *Mythologie des Buddhismus*, p. 49.

2) This name occurs in the list of names of the Tibetan ministers in the Lhasa inscription of 822 reproduced by BUSHELL (*The Early History of Tibet*, *J. R. A. S.*, 1880); he belonged to the Board of Ministers of Foreign Affairs (*p'yi blon bka-la gtogs-pa*). The name *Cog* (or *Čog*) *-ro* is transcribed in Chinese *Shu-lu* 屬 盧, which indicates that the former character was sounded in the T'ang period *čuk* (compare Hakka *chuk*, Yang-chou *tsuk*, Hokk. *čiuk*, and CONRADY, *Eine indochinesische Causativ-Denominativ-Bildung*, p. 165). An analogous case occurs in *Yüan shi*: 搠 思 = Tib. *c'os*, indicated by PELLIOT (*Journal asiatique*, Mars-Avril, 1913, p. 456), and formerly by E. v. ZACH (*China Review*, Vol. XXIV, 1900, p. 256b). Compare p. 75, No. 14.

3) This king was honored with the epithet *Ral-pa-can* (Skr. *kesarin*), "wearing long hair," because he wore his hair in long flowing locks. F. KÖPPEN (*Die lamaische Hierarchie und Kirche*, p. 72), with his sarcastic humor, has described how the weak and bigot monarch became a plaything in the hands of the clergy and allowed the Lamas to sit on the ribbons fastened to his locks; he intended, of course, to imbibe the strength and holiness of the clergy. Mr. WADDELL (*J. R. A. S.*, 1909, p. 1253) tries to establish two new facts, — first that the king wore a cue, and secondly that the cue is a Chinese custom introduced by the king into Tibet (the undignified vernacular word "pigtail" used by Mr. Waddell, in my opinion, is out of place in an historical treatise). The attribution of a cue to the king is a rather inconsiderate invention. No Tibetan tradition ascribes to him a cue or its introduction from China; on the contrary, it is expressly related that the ribbons mentioned above were fastened to the hair of his head (*dbu skra*, see *dPag bsam ljon bzaṅ*, p. 175, line 14). The difference between wearing long hair and a cue is self-evident. Neither could the king have introduced any cue from China, since in the age of the T'ang dynasty, as known to every one, the Chinese did not wear cues; nor is the cue a Chinese invention at all.

to the teachings of T'on-mi Sambhota, who, during the reign of King Sroṅ-btsan sgam-po (seventh century), introduced writing from India to Tibet.[1]) That reform of the language is expressly recorded in Tibetan history. I. J. SCHMIDT [2]) has already pointed out this fact from the *Bodhi-mör*, the Kalmuk version of the Tibetan *rGyal rabs*, where it is said that at the time of King K'ri-lde sroṅ-btsan (the name as given by SCHMIDT is erroneous), besides the new translations, also all previous translations were "recast and rendered clearer according to a more recent and corrected language." In *dPag bsam ljon bzaṅ* (p. 175, line 12) the same is told still more distinctly in the words that the translations were made afresh (*gsar-du aṅ*) in a newly cast language. The reflex of this tradition is conspicuous in the colophons of numerous treatises of the Kanjur translated at that period, where we meet the same phrase, *skad gsar c'ad kyis kyaṅ bcos-nas gtan-la p'ab-pa.*

In order to study successfully the phonology of a Tibetan text of the ninth century, it is an essential point to form a correct idea of the condition of the language in that period. This task has not yet been attempted. The material for the solution of this

1) It is known to what fanciful conclusions Messrs. BARNETT (*J. R. A. S.*, 1903, p. 112) and FRANCKE (*Ancient Khotan*, p. 565; *Indian Antiquary*, 1903, p. 363; *Mem. A. S. B.*, Vol. I, 1905, p. 44) have been driven in regard to the introduction of Tibetan writing. Mr. BARNETT, sensibly enough, later withdrew his former view; while Mr. FRANCKE, who stamps as a myth, without any historical criticism, every Tibetan account not suiting his fancy, continues to create his own mythology. There is no reason to dwell on these fantasies, or to waste time in their discussion. Mr. WADDELL (*J. R. A. S.*, 1909, pp. 945—947) has already risen against these views with what seems to me to be perfect justice, and it gives me pleasure to acknowledge that I fully concur in Mr. WADDELL's opinion on this point.

2) *Geschichte der Ost-Mongolen*, p. 358. The passage of *rGyal rabs* (fol. 89) runs thus: *c'os t'ams-cad skad gsar bcad-kyis gtan-la p'ab*, "all religious treatises were cast into a new language and re-edited." JÄSCHKE translates the phrase *gsar gcod-pa* by "to inquire into, investigate, examine;" but the literal significance is "to cut anew, to do something from a fresh start, to recast." An examination of the language of the texts would have sense only if alterations in the language, its style, phonology, and spelling, were to be made.

problem is deposited in the Tibeto-Chinese inscriptions of the T'ang period and in the Chinese transcriptions of Tibetan words embodied in the Chinese Annals of the T'ang Dynasty. The bilingual epigraphical material in which Tibetan words are recorded, in comparison with their renderings in Chinese characters reproducing the contemporaneous Tibetan pronunciation of the language of Lhasa, is of primary importance; for it enables us to frame certain conclusions as to the Chinese method of transcribing Tibetan sounds, and to restore the Tibetan pronunciation of the ninth century on the basis of the ancient Chinese sounds. Thus equipped with a certain fund of laws, we may hope to attack the Tibetan words in the T'ang Annals. The most important document for our purpose is the sworn treaty concluded between Tibet and China in 821, and commemorated on stone in 822, known to the Chinese archæologists under the name *T'ang T'u-po hui mêng pei* 唐吐蕃會盟碑. This inscription has been made the object of a remarkable study by the eminent scholar Lo Chên-yü 羅振玉 in No. 7 of the journal *Shên chou kuo kuang tsi* (Shanghai, 1909).[1] This article is accompanied by two half-tone plates reproducing the four sides of the stone monument erected in Lhasa, which is 14 feet 7 inches (Chinese) high and 3 feet 1½ inches wide. The recto contains a parallel Tibetan and Chinese text; the verso, a Tibetan text exclusively. The lateral surfaces are covered with the names of the ministers who swore to the treaty. There were seventeen Tibetan and seventeen Chinese officials participating in the ratification. The names of the Tibetan officials are grouped on one of the small sides; those of the Chinese, on the other. Both series of names are given in interlinear versions, — the Tibetan names being transcribed in Chinese, the Chinese names in Tibetan. It is obvious that from

1) Compare P. Pelliot, *B. E. F. E. O.*, Vol. IX, 1909, p. 578.

a philological point of view, material of the first order is here offered to us. From the reproductions of Lo Chên-yü it follows that BUSHELL, [1]) who has given a translation of the Chinese text, [2]) merely reproduced half of the stone. The first plate attached to his paper contains the list of the Tibetan ministers, which is, accordingly, one of the small sides of the stone; this part is not translated by Bushell or referred to in his text; his second plate gives the recto of the stone, while the verso and the other small side with the names of the Chinese ministers are wanting. Bushell's photo-lithographic reproduction is very readable, and my reading of the Tibetan names is based on his Plate I. The Chinese reproduction is too much reduced, and the glossy paper on which it is printed considerably enhances the difficulty of reading. But Lo Chên-yü deserves our thanks for having added in print a transcript of the entire Chinese portion of the monument, inclusive of the thirty-four names as far as decipherable; this part of his work proved to me of great utility, as Bushell's small scale reproduction, in many

1) *The Early History of Tibet* (*J. R. A. S.*, 1880).

2) A drawback to BUSHELL's translation is that it appears as a solid coherent account, without indication of the many gaps in the text. Bushell filled these from the text as published in the *Ta Ts'ing i t'ung chi*. As the notes of Lo Chên-yü rectify and supplement this edition of the text on several points, a new translation of this important monument would not be a futile task, if made on the basis of Lo Chên-yü's transcript, in which the lacunes are exactly indicated. — A. H. FRANCKE (*Epigraphia Indica*, Vol. X, 1909—10, pp. 89—93) has given, after BUSHELL's rubbing (Pl. II), a transcript of the Tibetan version, and what, from a Tibetan point of view, he believes to be a translation of it. BUSHELL's Plate I, the list of the Tibetan officials, is not mentioned by Francke. It goes without saying that this Tibetan text, as well as the other Tibetan epigraphical documents of the T'ang period, cannot be translated merely by the aid of our imperfect Tibetan dictionaries; sinology is somewhat needed to do them. These documents were drafted in the Tibeto-Chinese government chancery of Lhasa; and the Tibetan phraseology is to some extent modelled after the Chinese documentary style, and must be carefully studied in the light of the latter. BUSHELL (p. 102), it seems to me, is not correct in stating that the Chinese text of the monument is a translation of the Tibetan original; the question as to which of the two is the original is immaterial. Both express the same sense, and were drafted simultaneously by the Tibeto-Chinese clerical staff of Lhasa.

passages, left me in the lurch. The account of the erection of the monument as given in the Tibetan annals (*rGyal rabs*, fol. 92) may be of some interest. "During the reign of King Ral-pa-can, the son-in-law and father-in-law [the sovereigns of Tibet and China] were still in a state of war, and the Tibetan army, several tens of thousands, conquered all fortified places of China. The Ho-shang of China and the clergy of Tibet intervened and concluded a sworn pact. The son-in-law despatched pleasing gifts, and an honest agreement was reached. In the frontier-post rMe-ru in China, the two sovereigns each erected a temple and had a design of sun and moon engraved on a bowlder, which was to symbolize that, as sun and moon form a pair in the sky, so the sovereign son-in-law and father-in-law are on earth. It was agreed that the Tibetan army should not advance below rMe-ru in China, or the Chinese army above this place. In order to preserve the boundary-line, they erected visible landmarks in the shape of earth-mounds where earth was available, or stone-heaps where stone was available. Then they fixed regulations vouching for the prosperity of Tibet and China, and invoking as witnesses the Triratna, Sun and Moon, Stars and Planets, and the gods of vengeance,[1])

---

1) This passage occurs in the inscription 三寶及諸賢聖日月星辰請爲知 (Bushell: 和) 證. Tib. (line 62) *dkon mc'og gsum dañ ạp'ags-pai dam-pa-rnams gñi zla dañ gza skar-la yañ dpañ-du gsol-te*, "the Three Precious Ones (Skr. *triratna*), the Venerable Saints, Sun and Moon, Planets and Stars they invoked as witnesses." Mr. Francke (*l. c.*, p. 93) translates, "The three gods(!), the august heaven, etc., are asked to witness it." He has the wrong reading *ạp'ags-pai nam-k'a* where *dam-pa*, "holy," is clearly in the text; the plural suffix *rnams* is inferred by me from the context (the stone is mutilated in this spot). The Tibetan phrase, as read by me, exactly corresponds in meaning to the Chinese *chu hien shêng*, "the holy sages." There is no word for "heaven" in the Chinese text, nor a Tibetan word for "heaven" in the above corresponding passage in *rGyal rabs*; consequently *nam-k'a* cannot be sought in the Tibetan version of the inscription, either. The gods of vengeance (*lha gñan rnams*) are omitted in the inscription, presumably for the reason that no exact Chinese equivalent for this Tibetan term could be found. The interpretation as above given is derived from Jäschke (*Dictionary*, p. 192), with whom I. J. Schmidt (*Geschichte der Ost-Mongolen*, p. 361), translating from the *Bodhi-mōr* ("die rächenden Tenggeri"), agrees. The *gñan* are a class

the two sovereigns swore a solemn oath by their heads.[1]) The text of

of demons whose specific nature is still somewhat uncertain; in the Bon religion they form a triad with the *klu* and *sa bdag* (see the writer's *Ein Sühngedicht der Bonpo*). The word *gñan* means also a species of wild sheep, argali (*Ovis ammon* L. or *Ovis Hodgsoni* Blyth., see M. DAUVERGNE, *Bull. Musée d'hist. nat.*, Vol. IV, 1898, p. 216; the definition of CHANDRA DAS [*Dictionary*, p. 490] — "not the *Ovis ammon* but the *Ovis Hodgsoni*" — is wrong, as both names, in fact, refer to the same species). Now, we read in *Kiu T'ang shu* (Ch. 196 上, p. 1b), in regard to the ancient T'u-po, 事羱羝之神, "they serve the spirits of *nguan ti*;" *nguan* (this reading is given in the Glossary of *T'ang shu*, Ch. 23, by the characters 吾官 *ngu kuan*; Tib. *gñan* and Chin. *ṅuan* are perhaps allied words; *Erh ya* reads *yüan* 元) likewise refers to a species of wild sheep or argali, and *ti* is a ram. We know nothing to the effect that the Tibetans ever worshipped argali, nor can the Chinese words be explained as the transcription of a Tibetan word. It seems to me that Chin. *nguan ti* is a literal translation of a Tib. *gñan-p'o* (or *-p'a*, "male of an animal") caused by the double significance of the Tibetan word *gñan*, and that the Chinese annalist means to convey the idea that the Tibetans worship a class of spirits styled *gñan*. On two former occasions it was pointed out by me that the word *gñan*, presumably for euphemistic reasons, is frequently written *gñen* ("friend, helper"). In the Table of *document Pelliot* (V, 3) we meet the oracle, *gñen lha skyes-po-la ats'e-ba-žig oṅ-bar ston*, where I am under the impression that *gñen lha* should be taken in the sense of *gñan lha*, and accordingly be translated, "It indicates that a terrific spirit doing harm to men will come" (the injury is not done to the god, as M. BACOT translates).

1) Tib. *dbu bsñuṅ daṅ bro bor-ro.* JÄSCHKE (*Dictionary*, p. 382a) has already given the correct translation of this phrase. Mr. WADDELL (*J. R. A. S.*, 1909, p. 1270) has misunderstood it by translating *dbu sñuṅ gnaṅ-ste* "(the king) was sick with his head." The word *sñuṅ* in this passage has nothing to do with the word *sñuṅ*, "disease," but is the verb *sñuṅ-ba* (causative from *ñuṅ-ba*, "small"), "to make small, diminish, reduce." The phrase *dbu sñuṅ* is a form of adjuration corresponding to our "I will lose my head, if ..." The beginning of the inscription therefore is, "Land was granted (*sa gnaṅ*, which does not mean 'honor be given') ... The father, the sovereign K'ri-sroṅ lde-btsan [the translation "the king's father's father" is wrong; the father, *yab*, is a well-known attribute of King K'ri-sroṅ] formerly made the grant under his oath." On this mistranslation the following speculation is based (p. 1268): "King K'ri-sroṅ lde-btsan is stigmatized as being of unsound mind — a condition regarding which there never has been the slightest hint in the national histories — and the rule of the kings generally is declared to have caused a cycle of misfortunes to the country." The entire "historical" interpretation of this inscription is unfortunately not based on the national histories, but is a dream of the author. There is nothing in the text of "the Sacred Cross of the Bon," which is plainly a Svastika designed on the silver patent (*dṅul-gyi yi-ge*, translation of *yin p'ai* 銀牌), nor is there "the P'an country of the Secret Presence of the Bon deity," which simply means "the district of *aP'an* in *sKu sruṅs*" (name of a locality). Neither the translation nor the explanation of this inscription can be accepted.

the treaty was inscribed on three stone tablets. On the two large surfaces was written the text containing the sworn treaty concluded between the two sovereigns; on the two small sides of the stone was written the list of the names [1]) of the Tibetan and Chinese officials who were accredited as ministers of state. One of these stone monuments was erected at Lhasa, another in front of the palace of the Chinese emperor, another at rMe-ru on the frontier of China and Tibet. 'If regardless of the text of this treaty, the Tibetans should march their army into China, the Chinese should read three times the text of the inscription in front of the palace of the emperor of China, — then the Tibetans will all be vanquished. On the other hand, if the Chinese should march their army into Tibet, all Chinese will be vanquished in case the text of the inscription of Lhasa should three times be read,' — this oath was stipulated between the state ministers of Tibet and China and sealed with the signets of the two sovereigns."

The purpose of the following study is purely philological, not epigraphical or historical, though it simultaneously furnishes a not unimportant contribution to the then existing offices in Tibet; the latter subject, however, calls for a special investigation, for which also the numerous references in the Tibetan annals must be utilized, and it is therefore here discarded for the time being. The inquiry is restricted to the Chinese transcriptions of Tibetan words; their pronunciation is ascertained by restoring, as far as possible, the Chinese sounds, such as were in vogue during the T'ang period. It will be recognized that the Chinese applied a rigorous and logical method to their transcriptions of Tibetan words, and that in this manner a solid basis is obtained for framing a number of

---

1) Tib. *miṅ rus.* The same expression written *myiṅ rus* occurs likewise in the inscription of 822 (compare No. 12, p. 74), where it corresponds to Chin. *ming wei* 名位.

important conclusions as to the state of Tibetan phonology in the ninth century, with entirely convincing results, which are fully confirmed by the conditions of the ancient Tibetan documents. First the material itself is reviewed, to place everybody in a position to form his own opinion, then the conclusions to be drawn from it are discussed. The single items are numbered in the same manner as has been done by Lo Chên-yü. Nos. 1—3 contain no transcriptions, and are therefore of no avail for our purpose; in Nos. 4—8, the Tibetan text, with the exception of a few words, is hopelessly destroyed. Nos. 9—20 run as follows:

9. *Cʿab-srid-kyi* [1]) *blon-po cʿen-po žaṅ kʿri btsan* [2]) *kʿod ne staṅ* = 宰相同平章事尚綺立賛窟寧思當 *tsʿai siang tʿung pʿing chang shi shang kʿi li tsan kʿu(t) ning se tang.* The name of this minister, accordingly, was sounded *kʿri tsan kʿod(t) ne* [3]) *staṅ.* His Tibetan title means "great minister of state," rendered into Chinese "minister and superintendent of affairs." [4])

10. *Cʿab-srid-kyi blon-po cʿen-po žaṅ kʿri bžer lta mtʿoṅ* = 宰相同平章事尚綺立熱 [5]) 貪通 *tsʿai siang tʿung pʿing chang shi shang kʿi li že (je) tʿam (tʿan) tʿung.* The Tibetan name of this minister, accordingly, was articulated *kʿri že(r) tam-tʿoṅ* (for explanation see farther on).

---

1) By the transcription *i* the inverted vowel sign *i* commented on p. 53 should be understood. Its phonetic value will be discussed hereafter.

2) The two words *kʿri btsan* are destroyed on the stone, but can be correctly restored on the basis of the Chinese equivalents *kʿi li tsan*; Chin. *kʿi li* corresponds to Tib. *kʿri* in No. 10, and Chin. *tsan* is the frequent and regular transcription of Tib. *btsan*.

3) As indicated by Chin. *ning*, the vowel of Tib. *ne* was nasalized (pronounced like French *nain*).

4) See GILES, *Dictionary*, 2d ed., p. 1132b.

5) Lo Chên-yü transcribes this character 慹, but this is an error. The reproduction of BUSHELL shows that the character is as given above, and this is the one required for the rendering of the Tibetan sounds. This reading, moreover, is confirmed by *Kiu Tʿang shu* (Ch. 196 上, p. 11b), where exactly the same personage is mentioned 尚綺立熱 who in 825 was sent on a friendly mission to the Chinese Court.

11. *C'ab-srid-kyi blon-po c'en-po blon rgyal bzañ ạdus kuñ* 1) = 宰相同平章事論頰藏弩思恭 *ts'ai siang t'ung p'ing chang shi lun kia(p) (γ'ap) tsang* 2) *nu* 3) *se kuñ.* The name of this minister was pronounced *g'al* (or *γ'al*) *zañ dus kuñ.*

12. *Bod c'en-poi blon-po ts'al-gyi t'abs dañ myiñ rus* = 大蕃諸寮案登壇者名位 *Ta Po chu liao ngan têng t'an che ming wei.* The Tibetan is a free translation from Chinese, the phrase *têng t'an*, "those who ascended the altar" (in order to swear to the treaty) being omitted. Note that *Bod c'en-po*, "Great *Bod*," does not occur in Tibetan records, but is only a stock phrase modelled in the Tibeto-Chinese chancery of Lhasa after the Great T'ang Dynasty 大唐.

13. *nañ blon mc'ims žañ rgyal bžer k'on ne btsan* = 曩論琛尚頰熱窟寧贊 *nang lun ch'êm (ch'ên) shang kia(p) (γ'ap) že (je) k'u(t) ning tsan.* In the name of the Minister of the Interior we note the pronunciations *c'im* (or *č'im*) for *mc'ims*, *že* for *bžer*, and again the nasalized vowel in *nẹ*.

14. *p'yi blon bka-la gtogs-pa Cog-ro | blon btsan bžer lto goñ* =

---

1) In Bushell's reproduction, *kañ.* But the rubbing was sharply cut off around these last two words, so that the sign *u* may have been lost during this process. The Chinese transcription *kung* calls for a Tibetan *kong* or *kung.*

2) It doubtless represents an ancient **zang* (**dzang*); compare the Japanese reading *zō.* Also in *Yüan shi* Tib. *bzañ-po* is transcribed 藏卜 and Tib. *blo bzañ* 羅藏 (E. v. Zach, *Tibetica, China Review,* Vol. XXIV, 1900, p. 256a). The character 臧 *tsang* serves in *T'ang shu* (Ch. 216 下, p. 6a) to render Tib. *gtsañ*, the name of the main river of Central Tibet.

3) *Nu* 弩 seems to have had the phonetic value *du* (Japanese *do*), and *du se* is intended for Tib. *ạdus.* An analogous example occurs in *Kiu T'ang shu* in the name of the Tibetan king *K'i nu si lung* 器弩悉弄 answering to Tib. *K'ri du sroñ* (usually styled *Du sroñ mañ-po*). Compare *lo* 羅 transcribing Turkish *dä* (Chavannes and Pelliot, *Journal asiatique,* 1913, No. 1, p. 175). The character *lie* 獵 rendering Tib. *lde* (pronounced *de* in the ninth century) in the name of King *K'ri sroñ lde btsan* 乞黎蘇籠｜贊 (*Kiu T'ang shu,* Ch. 196 上, p. 8b), offers another instance of Chinese initial *l* corresponding to *d* in a foreign language.

紕論伽羅篤波屬盧論贊熱土公 *p'i lun kia lo*[1] *tu(k) po šu (čuk) lu lun tsan že (je) t'u kung.* The Tibetan words were accordingly articulated at that time, *p'i lon ka-la tog-pa* (the Minister of Foreign Affairs) *čog-ro lon tsan že(r) to goṅ.*

15. *snam p'yi-pa mc'ims žaṅ brtan bžer snag*[2]) *cig* = 思南紕波琛尚且熱思諾市 *se nam (nan) p'i po ch'im (ch'in) shang tan že (je) se nak (no) shi.* Tibetan pronunciation, *snam p'i-pa c'im žaṅ tan že(r) snag(k) ci?.*

16. *mṅan pon baṅ-so o-cog gi blo ḍbal blon kru bzaṅ gyes rma* = 岸奔猛蘇戶屬勃羅末論矩立藏〇摩[3]) *ngan pen (pön, pun) mong* (Cantonese and Hakka *mang*, Japanese *bo*) *su hu* (Cantonese *u*, Ningpo *wu*, Japanese *o*)[4]) *šu* (*čuk*) *pu lo mo* (Hakka

---

1) Sounded *la*; see VOLPICELLI, *Prononciation ancienne du chinois*, pp. 161, 181, 183 (*Actes XIe Congrès Or.*, Paris, 1898).

2) Written as if it were *stag*, but the seeming *t* may have been intended for *n* which is required by the Chinese transcript; likewise in No. 17. The palaeographic features of Tibetan epigraphy of the T'ang period remain to be studied in detail. — The character 諾 is sounded *nak* in Korean, *naku* in Japanese. The phonetic element 若 has the value *nik*; in the Manichean treatise translated by M. CHAVANNES and M. PELLIOT (*Journal asiatique*, 1911, No. 3, p. 538) it is combined with the radical 口 into a character which otherwise does not occur; but as the Pahlavī equivalent rendered by it is *nag*, this artificial character must have had also the sound *nak*, in the same manner as 諾.

3) Lo Chên-yü transcribes the last two characters 名〇. The first of these does not seem to be 名, though I cannot make it out in the reproduction of BUSHELL, which is too much reduced; but 名 cannot be the correct reading, as the sound *ming* is incapable of reproducing anything like Tib. *gyes*. The second character left a blank by Lo, I distinctly read *mo* (anciently *ma*), as above, in BUSHELL's plate, and this very well answers as transcription of Tib. *rma* (sounded *ma*).

4) The equation 戶 = Tib. *o* allows us to restore theoretically the name (姓) of King *K'ri sroṅ lde btsan* given in *T'ang shu* (Ch. 216 下, p. 1b) in the form *Hu lu t'i* 戶盧提 into Tib. *O ro lde.* Chin. *lu* = Tib. *ro* we had in No. 14. The ancient sounds of *t'i* were **te, de* (Japanese *tei, dei*), hence Tib. *de* or *lde* frequently occurring in the names of the kings may be inferred (it occurs likewise in the name of the ancestor 祖 of the Tibetans, *Hu t'i pu si ye* 鶻提勃悉野 where *t'i pu* corresponds to Tib. *de-po* or *lde-po*; the other elements of this name are treated farther on). A name of the form *O ro lde*, however, does not occur in Tibetan records; but in

mat, Korean *mal*; ancient sounds **mwat* and *mwar*[1])) *lun kü li tsang* 〇 *mo* (*ma*). The sign of the genitive, *gi*, is not transcribed in Chinese. Tib. *mňan*, accordingly, was sounded *ňan*; *blo* was sounded *blo* (Chin. *pu-lo*), not *lo*, as at present; *ḥbal* was sounded *bal*, or possibly *mbal* or *mwal*; *kru* was sounded *kru* (Chin. *kü-li*), not as now *tru* or *ṭu*; *rma* was sounded *ma*. Tib. *mňan pon* must be a compound written for *mňa dpon* ("rulers and lords"), the prefix *d* being altered into *n* under the influence of the initial guttural nasal *ň* and then pronounced and written *ňan pon*. The meaning of the above passage is, "The minister *Kru bzaň gyes rma*, who was in charge of the sepulchres of the sovereigns and lords." It was hitherto unknown that such an office existed in Tibet, and this fact is of great culture-historical interest. We know that the ancient kings of Tibet were buried under elevated tumuli, and the *rGyal rabs* has carefully recorded the exact locality and its name where each king was interred.[2]) The *T'ang shu* (Ch. 216 下, p. 6) imparts a

---

the inscription of 783 edited and translated by Mr. WADDELL (*J. R. A. S.*, 1909, p. 931) the name of a primeval king *O lde spu rgyal* is mentioned. I am therefore inclined to regard the Chinese transcription *Hu lu t'i* as a reproduction of Tib. *O lde*, the Chinese syllable *lu* rendering the prefix *l* in *lde*, which was sounded on account of the preceding vowel, as still at present the prefix is articulated in the second element of a compound when the first terminates in a vowel. The name *O lde* has not yet been pointed out as a name or title of King *K'ri-sroň* in any Tibetan document; it remains to be seen whether it will be confirmed. The comment made by Mr. WADDELL (p. 933) on the king named *O lde spu rgyal* is erroneous; he does not follow the Seven Celestial Rulers in Tibetan tradition. This king whom Mr. WADDELL has in mind is styled in *rGyal rabs* "*Spu de guň rgyal*" (mentioned also by ROCKHILL, *The Life of the Buddha*, p. 209, but the name does not mean "the tiger-haired king"), but there is no reason to assume that he is identical with *O lde spu rgyal*. Although Mr. WADDELL (p. 949, note 3) expressly states that there seemed no trace of a final *d* in the word *o*, Mr. A. H. FRANCKE (*J. A. S. B.*, Vol. VI, 1910, p. 94) boldly and arbitrarily alters this name into *Od lde spu rgyal*, and translates this *Od lde* by "beautiful light," which is pure fancy, as is the whole article in which Mr. FRANCKE, to his great satisfaction, shifts the theatre of action of Tibetan tradition connected with King *gÑa k'ri btsan-po* from central to western Tibet.

1) CHAVANNES and PELLIOT, *Journal asiatique*, 1911, No. 3, p. 519.

2) The interment of King Sroň-btsan sgam-po is thus described in *rGyal rabs* (Ch.

vivid description of the sepulchral mounds 丘墓 of the Tibetan nobles scattered along the upper course of the Huang-ho, white tigers being painted on the red-plastered walls of the buildings belonging to the tombs; when alive, they donned a tiger-skin in battle, so the tiger was the emblem of their valor after death.

17. *bkai pʿrin blon cʿen*[1] *ka*[2] *blon snag bžer ha ñen* = 給事中勃〇伽論思諾熱合輒 *ki shi chung pʿo* (*pu*) 〇 *kia lun se nak* (*no*) *že* (*je*) *ha* (*ho*) *yen.*

18. *rtsis-pa cʿen-po* 〇[3] *blon stag zigs rgan kʿod* = 資思波折逋額論思〇[4]昔幹窟 *tse-se po chʿi pu ngo*(*k*) *lun*

18, fol. 76): "His sepulchre (*bañ-so*) was erected at ạCʿoñ-po (in Yar-luñ), being a mile all around. It was quadrangular in shape, and there was a vault made in the centre. The body of the great king of the law (Skr. *dharmarāja*) was laid in a composition of loam, silk and paper, placed on a chariot, and to the accompaniment of music interred in the sepulchre. The vault in the interior was entirely filled with treasures, hence the sepulchre became known under the name *Nañ brgyan* ('Having ornaments in the interior'). Five chapels were set up in the interior, and the erection of quadrangular sepulchres took its origin from that time. They are styled *sKu-ri smug-po* ('red grave-mounds')." I. J. SCHMIDT (*Geschichte der Ost-Mongolen*, p. 347), translating from *Bodhi-mör*, the Kalmuk version of *rGyal rabs*, erroneously writes the latter name *sMuri*, and makes an image of the king fashioned from clay and buried in the tomb, while the burial of the body is not mentioned. The Kalmuk version is not accessible to me; the Tibetan text is clearly worded as translated above. The same work (fol. 87) imparts the following information on the tomb of King Kʿri-sroñ lde-btsan: "His sepulchre was erected on Mu-ra mountain, in the rear, and to the right, of that of his father. The king had it built during his lifetime. The posthumous name *aPʿrul ri ạtsug snañ* was conferred upon him. At the foot of his sepulchre there is a memorial inscription in stone. The sepulchre became known by the name *Pʿyi rgyan can* ('Ornamented in the exterior')."

1) See *dPag bsam ljon bzañ*, p. 151, l. 25. This term is not explained in our Tibetan dictionaries. The Chinese rendering shows that it is the question of supervising censors.

2) For *bka*.

3) This word is badly mutilated in the stone. The Chinese parallel is *ngo*(*k*), so that I infer Tib. *ṅog*, a well-known clan name. The Tibetans have no family names but clan names (Tib. *rus*, Chin. *tsu* 族; compare the account on the Tang-hiang in *Tʿang shu*, ROCKHILL's translation in *The Land of the Lamas*, p. 338) named for the localities from which the clans originated.

4) This lacune corresponds to Tib. *stag*. The character 答 *ta* may be inferred from the name *Lun si ta je* 論悉答熱 (Tib. *Blon stag rje*) in *Tʿang shu* (Ch. 216 下, p. 6a).

se ○ *si(k) han*[1]) *k'u(t)*. The word *rtsis-pa* was accordingly sounded *tsis-pa*. The Chinese transcription of this ministry (instead of translation as in the preceding cases) indicates that there was no correlate institution for it in China. In the modern administration of Tibet, the *rtsis dpon* had charge of the accounts,[2]) from which it may be inferred that the *rtsis-pa c'en-po* of the T'ang period had a similar function.

19. *p'yi blon ạbro žan* (the remainder is almost destroyed and cannot be positively deciphered) = 紕論沒盧尚 *p'i lun mu-lu shang*. The transcription *mu* (compare Japanese *botsu*)-*lu* hints at a pronunciation *bro* for Tib. *ạbro*.

20. *žal-ce-ba*[3]) *c'en-po žal-ce* ○ ○ *god* (?) *blon rgyud ṅan li btsan* = 刑部尚書○論結硏歷賛 *hing pu shang shu* ○ *lun kie* (*γ'et*) *ngan* (*yen*) *li tsan*. The transcription of *rgyud* is of importance; it was sounded *g'ut* or *γ'ut*, the prefix *r* being silent.

---

1) Chin. *han*, accordingly, renders Tib. *rgan*, which, after the elimination of the prefix *r*, was presumably sounded *χan*. In a passage of *Yüan shi*, the same Tibetan word is transcribed *han* 罕 (E. v. Zach, *l. c.*, p. 255). Chin. *h*, therefore, in transcriptions, does not usually correspond to Tib. *h*, but to Tib. *g* with or without prefix. The following case is of especial interest. Tib. *la p'ug*, "radish," is a Chinese loan word derived from *lo p'o* 蘿蔔 (see Bretschneider, *Bot. Sin.*, pt. 2, No. 39); consequently also Tib. *guṅ la p'ug*, "carrot," must be the equivalent of Chin. *hu lo p'o* 胡蘿蔔 of the same meaning: so that we obtain the equation Chin. *hu* 胡 (Japanese *ko*) = Tib. *guṅ*. For this reason we are justified in identifying also the name *Hu* 鶻 with Tib. *Guṅ* in the name of the ancestor of the Tibetans mentioned on p. 75, note 4; and *Guṅ rgyal*, as correctly stated by Chandra Das (*Dictionary*, p. 221), according to Tibetan tradition, is the name of one of the early kings of Tibet (the same name occurs also in *Guṅ ri guṅ btsan*, son and successor of King *K'ri-sroṅ*, and in *Spu de guṅ btsan*).

2) Rockhill, *J. R. A. S.*, 1891, p. 220.

3) Jäschke writes this word *žal c'e*, which is a secondary development; it is properly *žal lce* ("mouth and tongue"), thus written, for instance, *Avadānakalpalatā* (Tibetan prose ed., p. 71, 7) and Chandra Das (*Dictionary*, p. 1068). The Table (II, 6) offers the spelling *ža-lce*, which, together with the spelling of the inscription, shows that the word was pronounced *žal-ce* in the ninth century. As proved by the Chinese translation 刑, it had, besides the meanings "lawsuit, litigation, judgment," also the significance of "punishment." Tib. *c'en-po*, "the great one," appears as rendering of Chin. *shang shu*.

There are, further, in the inscription, two interesting parallels of geographical names. In line 44 we meet Tib. *stse žun č'eg* (or *ts'eg*) transcribing Chin. *tsiang kün ku* 將軍谷 ("Valley of the General"), and in line 46 Tib. *čeṅ šu hyvan* transcribing Chin. *ts'ing šui hien* 清水縣. The Tibetan word *stse* was pronounced *tsö* (the sign *e* including also nasalized *ö*). The addition of the prefixed sibilant *s-* does not prove that this *s* was sounded, but, as in so many other cases, it owes its existence only to the tendency of preserving the high tone which indeed is inherent in the Chinese word *tsiang*. The Tibetan word *tse* without the prefix would have the deep tone, while the prefix indicates that it is to be read in the high tone; the Chinese equivalent *tsiang* (Cantonese *tsöng*, Hakka *tsiong*) undeniably proves that the palatal sibilant was also the initial intended in the Tibetan word. It is entirely out of the question to regard the *s* in *stse* as the articulated initial consonant, and only the desire for regulating the tone can be made responsible for the presence of the prefixed *s*.[1]) We have here, accordingly, unassailable evidence for the fact that the tone system existed in the language of Lhasa at least as early as the first

---

1) An analogous example is presented by Tib. *spar k'a* being a transcription of Chin. *pa kua* 八卦. Chin. **pat, par* (compare Tib. *pir* = Chin. *pit* 筆) never had an initial *s*, and there is no reason whatever why the Tibetans should articulate *spar* a Chinese *par*; of course, they did not, nor do they do so, but say *par*; the unprotected *par*, however, has with them the deep tone, while, if the prefix *s* is superscribed, it receives the high tone, and the high tone is required by the Chinese word; the letter *s* is simply a graphic index of the high tone. Also the high-toned aspirate *k'a* instead of *ka*, which we should expect, seems to be somehow conditioned by the tone of Chin. *kua*. *Vice versa*, Chin. *mo-mo* 饝 | with the even lower tone is written in Tibetan *mog-mog* ("steamed meat-balls"), having likewise the low tone, but not *smog*, which would indicate *mog* in the high tone. — Another interesting loan-word is *lcog-tse* (*rtse*), "table," derived from Chin. *cho(k)-tse* 桌子; the final *g* indicates that the loan is old. The prefix *l* merely has the function of expressing the high tone of the Chinese word; the Tibetans certainly pronounce only *čog-tse* (later spellings are *cog-ts'e* and *cog-ts'o*, the latter in *Li-šii gur-k'aṅ*, fol. 23).

part of the ninth century, and the reason for its coming into existence will immediately be recognized from our general discussion of the phonetic condition of the language in that period. Another interesting example of the presence and effect of tone at that time will be given hereafter in dealing with the word *žan*. Tib. *žuṅ* as equivalent for *kün* 軍 is conceivable only when the Tibetans heard or understood the latter word as *čuṅ* or *šuṅ* with a similar pronunciation, as still existing in the dialects of Wên-chou, Ning-po, and Yang-chou (compare W. *ciung*, N. *cüing*, Y. *chüng*, given in GILES's *Dictionary*); for Tib. *ž* and *j* are regular equivalents of the Chinese palatals *č* and *š* (compare Tib. *kong jo* = Chin. *kung ču* 公主, Tib. *žo* transcribed in Chin. *šo*).[1]

The word *c'eg* (or *ts'eg*) is a Tibetan word, and has nothing to do with Chinese *ku*. The Tibetan transcription *čeṅ* for Chin. *ts'ing* is striking; it is not known to me whether the latter word may have had an initial tenuis in the T'ang period. *Shui* 水 was then doubtless sounded *šu* or *žu*; we shall have to come back to the question why the Tibetan transcription is *šu*. The Tibetan *hyvan*[2]) consists in writing of initial *h* with subscribed *y* (*ya btags*) and following *va zur* which is the semi-vowel *u*; phonetically, the word is *h'uan*, so that the pronunciation of 縣 must then have been something like the Korean reading *hiön*, or like *hiuan*.[3])

---

1) The case is fully discussed farther on, where more examples will be found.

2) BUSHELL (*l. c.*, p. 105, note *f*) has wrongly printed it *hrun*.

3) It has been asserted that Chin. *Lo sie* 邏些 (*Kiu T'ang shu*, Ch. 196 a, p. 1 b) and *Lo so* 邏娑 (*T'ang shu*, Ch. 216 a, p. 1) are intended to render *Lha-sa*, the capital of Tibet (BUSHELL, *l. c.*, p. 93, note 6; ROCKHILL, *J. R. A. S.*, 1891, p. 190; and CHAVANNES, *Documents*, p. 178). This identification seems to me rather improbable. The Tibetan word *lha* is phonetically *χla*; the initial *χ* is not a prefix which could be dropped, but an integral part of the stem, which is still preserved in all dialects. It is not likely that the form *χla* would be rendered in Chinese exclusively by the one syllable *lo* (formerly *la*, *ra*). The strict reconstruction of *Lo sie* and *Lo so* is *Ra sa*; and *Ra sa* ("Goat's Land"), as is well known, is the ancient name of the city of Lhasa, before it

In connection with this list of Tibetan offices and officials it may be appropriate to examine the designations of the Tibetan Boards of Ministry, as handed down in *Tʻang shu* (Ch. 216 上, p. 1). Not only are the Tibetan names here transcribed, but also their meaning is added in Chinese, so that for the restoration of the Tibetan originals a double test is afforded, — phonetic and semasiological. Nine ministries are distinguished:

1. *lun chʻi* 論茝, styled also *ta lun* 大論 (that is, "great *lun*," Tib. *blon cʻen*) with the meaning 大相, "great minister." Bushell (*l. c.*, p. 6) transcribes the title *lunchʻai*, although the Glossary of the *Tʻang shu* (Ch. 23) indicates the reading of the character 茝 as *chʻi* (昌止). From the double interpretation of the term *lun chʻi* it follows that it represents Tib. *blon cʻe*, "great minister."

2. *lun chʻi hu mang* | | 扈莽, styled also *siao lun* 小論 (that is, "small *lun*," Tib. *blon cʻuṅ*) with the meaning 副相, "assistant minister." Chin. *mang* strictly corresponds to Tib. *maṅ*, "many." Chin. initial *h*, as noticed above under No. 18, represents Tib. *g* with or without prefix, and Chin. *u* represents Tib. *o*, so that Chin. *hu*, I am inclined to think, is the equivalent of Tib. *mgo*, "head." In this manner we obtain Tib. *blon cʻe mgo maṅ*, "the many heads (assistants) of the great minister." I have not yet been able to trace this expression in any Tibetan record, but it may turn up some day.

received the latter name (Chandra Das, *Dictionary*, p. 1161). The Chinese, as shown by their mode of transcription, were acquainted with the name *Ra-sa*, and perpetuated it even after the change of the name in Tibet. Koeppen (*Die lamaische Hierarchie*, p. 332) indicates *Julsung* as a designation of the city after Vigne, and explains this *yul gsuṅ*, "land of the teaching." This, of course, is impossible: those words could mean only "teaching, or words of the land." But the reconstruction is erroneous: Vigne's transcription is intended for *yul gžuṅ*, "centre, capital of the land."

3. *si(t) pien ch'ê pu* 悉編掣[1]逋 with the significance *tu hu* 都護, "commander-in-chief," corresponding to Tib. *srid*[2]) *dpon c'e-po* (*srid*, "government, ruler, commander;" *dpon*, "master, lord;" *c'e-po*, "the great one"), "the great commander."

4. *nang lun ch'ê pu* 囊論掣逋 with the meaning *nei ta siang* 內大相, "chief minister of the interior," corresponding to Tib. *nań blon* (exactly so in the inscription No. 13) *c'e-po*, "great minister of the interior." [3])

---

1) In the inscription 折.

2) Another explanation is possible. Chin. *si* 悉 is also capable of rendering a Tibetan initial *s*-, when followed by a consonant, as shown by *si lung* 悉弄 = Tib. *sroń* in the name of *K'ri du sroń* mentioned on p. 74. Theoretically we should thus arrive at a Tibetan word **spon* (= Chin. *si pien*), which would represent the equivalent of *dpon*. While this alternation between prefixed *d* and *s* is possible, there is as yet no evidence that *dpon* was also anciently sounded **spon*; but the case deserves consideration, if such a reading should ever occur in an ancient text. Provisionally I therefore prefer to adhere to the restitution *srid dpon*.

3) He is styled also *lun mań je* 論莽熱. The latter word is repeatedly utilized in the inscription to render Tib. *bžer*, which I think is an ancient form of *rje*, "lord." The Tib. *blon mań bžer* or *rje*, accordingly, would mean "the first among the many ministers." This expression appears also as the title of military officers, as in *T'ang shu* (Ch. 216 下, p. 4 b): 南道元帥論莽熱沒籠乞悉篦, "the commander-in-chief of the Southern Circuit *Mo lung k'i si pi* (probably Tib. *Mod sroń k'ri spyi*), with the title *blon mań rje*." *Kiu T'ang shu* imparts only his title without his name. In this respect great caution is necessary, in that the T'ang Annals frequently designate Tibetan officials merely by their titles, not by their names. The commander in question was captured in 802 by Wei Kao, and sent on to the Chinese emperor, who gave him a house to live in. On this occasion it is repeated in *Kiu T'ang shu* (Ch. 196 下, p. 8 b) that *mang je* denotes with the Tibetans the great minister of the interior. The title *mań rje*, indeed, occurs in Tibetan: a contemporary of King *K'ri sroń* was *Sva mań rje gsal* (*dPag bsam ljon bzań*, p. 171), and the son of King *Mań sroń* was *aDus sroń mań rje* (*ibid.*, p. 150). Analogous titles are *mań sroń*, *mań btsun*, *mań bza* (title of a consort of King *Sroń btsan*). — In the following passage a gloss is imparted for the word *je*. In *T'ang shu* (Ch. 216 下, p. 7 a) mention is made of a general *Shang k'ung je* 尙恐熱, military governor of *Lo mén ch'uan* 落門川, with the family name *Mo* 末, and the name (名) *Nung li je* 農力熱, "which is like the Chinese title *lang* ('gentleman') 猶中國號郎." Chin. *mo* (ancient sounds **mwat* and **mwar*), I am inclined to think, is intended for the Tibetan local and clan name *Mar* or

5. *nang lun mi ling pu* 囊論弥零逋 with the meaning 副相, "assistant minister" (that is, of No. 4). The sound *mi* was anciently *bi* (compare the Japanese reading *beki*). Since the ministers of the interior are divided into three classes, the first and the third of which are designated as "great" and "small," the Chinese transcription *bi-ling-pu* naturally refers to the Tibetan word *ạbriṅ-po*, "the middle one of three." We arrive at the result: Tib. *naṅ blon ạbriṅ-po*, "the middle minister of the interior," or "the minister of middle rank."

6. *nang lun ch'ung* 囊論充 with the meaning 小相, "small minister," corresponding to Tib. *naṅ blon c'uṅ*, "small minister of the interior." [1])

7. *yü χan* (*han*) *po ch'ê pu* 喻寒波掣逋 meaning *chêng shi ta siang* 整事大相 (translated by BUSHELL [*l. c.*, p. 6] "chief

ạBal (Inscription N°. 16); the words *nung li je* seem to represent Tib. *luṅ ri rje*, "the lord of valleys and mountains," and it is this Tibetan word *rje* to which the Chinese gloss *lang* refers. The words *shang k'ung je* (Tib. *žaṅ k'oṅ* [?] *rje*) are certainly not part of the name, but a title. In *Sung shi* (Ch. 492, p. 1) we meet under the year 1020 the title of a Tibetan minister *Lun k'ung je* 論恐熱 (Tib. *blon k'oṅ* [?] *rje*).

1) It is notable that both Tib. *c'uṅ* and Chin. 充 agree in tone, which is the high tone. The importance of the tone for Tibeto-Chinese transcriptions is discussed on pp. 79 and 105. — In 751 and 754 the Chinese vanquished Ko-lo-fêng, king of Nan-chao, who took refuge with the Tibetans. These conferred upon him the title *tsan p'u chung* 贊普鍾, that is, "younger brother of the *btsan-p'o*" (not *po*, as is always wrongly restored; see the note on this subject farther on), *chung* in the language of the "barbarians" signifying "younger brother." M. PELLIOT (*B. E. F. E. O.*, Vol. IV, 1904, p. 153), who has translated this passage, observes, "C'est probablement le *čung* tibétain." This is not quite exact. The Tibetan word here intended is *gcuṅ* (*gčuṅ*, pronounced *čuṅ* in the high tone), the respectful word (*že-sai skad*) for a younger brother (otherwise *nu-bo*), with which Chin. 鍾 exactly harmonizes in sound and tone; this equation (as many other examples in the inscription) proves that the prefixed *g* was not then articulated. The Tibetan word *c'uṅ* (*č'uṅ*), "small, young," may denote the younger of two brothers, but cannot be rendered by the Chinese palatal tenuis, only by the aspirate, as proved by the above case Tib. *c'uṅ*, "small," = Chin. 充 *ch'ung*. A Tibetan initial aspirate is regularly reproduced by the corresponding Chinese aspirate.

consulting minister"), corresponding to Tib. *yul* [1]) *rgan-po cʻe-po.* Chin. *han* answers to Tib. *rgan*, as we saw in the inscription No. 18; *rgan-po* is still the elder or head man of a village, and the Tibetan term relates to local (*yul*) administration.

8 and 9 do not require any further discussion. They are Tib. *yul rgan ḥbriṅ-po* (Chin. *yü han mi ling pu*), "the middle minister of local administration," and Tib. *yul rgan-po cʻuṅ* (Chin. *yü han po chʻung*), "the small minister of local administration."

These nine Boards are styled collectively *shang lun chʻê pu tʻu kiü* 尙論掣逋突瞿, which is considered by me as a transcription of Tib. *žaṅ blon cʻe-po dgu*, "the Nine Great Ministers." The word *žaṅ* is fully discussed on p. 104. The word *tʻu* 突 formerly had the initial *d* (Japanese reading *dochi*, Annamese *dout*), the word *kiü* 瞿 had the initial *g* (Japanese *gu*). [2])

The phonetic phenomena to be inferred from the Chinese transcriptions of Tibetan words may be summed up as follows.

We gain an important clew as to the determination of the two vowel signs for *i*, the graphic differentiation of which in the ancient texts has been discussed above (p. 53). The inverted *i*, transcribed by me *i̥*, occurs in four examples: *myi̥ṅ* (= modern *miṅ*) = 名, *pʻyi̥* = 紕, *kʻri̥* = 綺立, *zi̥gs* = 昔 *sik.* [3]) Hence it fol-

---

1) Chin. *yü* 喩 = Tib. *yul* occurs likewise in proper names. The *Sung shi* (Ch. 492, p. 2) mentions under the year 991 a governor (折逋 = Tib. *cʻe-po*, "great") of Si Liang-chou 西涼州, by name *Ngo yü tan* 阿喩丹, corresponding to Tib. *mṄa* (compare 阿里 = Tib. *mṄa-ri(s)*) *yul brtan*; and under 994 a governor *Yü lung po* 喩龍波, being Tib. *Yul sroṅ-po.*

2) It renders the syllable *go* in *Gotama* (T. Watters, *Essays on the Chinese Language*, p. 388), in *Gopāla* (*Life of Hüan Tsang*) and *Suvarṇagotra* (*Memoirs of Hüan Tsang*).

3) A fifth example is afforded by 悉 *sit* transcribing Tib. *srid* in the third Ministerial Board mentioned in *Tʻang shu*, and *srid* is written with inverted *i̥* in the sworn treaty of 822 (9—11).

lows that the ancient Tibetan sound *i̤* exactly corresponded to the plain, short Chinese *i*. For the vowel *i* written in the regular modern form we have three examples; namely, *me'ims* = 琛 *č'öm*, *rtsis* = 資思 *tse* (*tsi*)-*se*, and *cig* = 市 *ši*. These varying Chinese transcriptions prove that this Tibetan vowel did not sound to the Chinese ear like a definite *i*, but must have been of somewhat indistinct value, something between *i*, *ï*, [1]) and *ö*.

The comparison of allied words which Tibetan and Chinese have in common is apt to confirm this result. There are Chinese *sę* 四 ("four") corresponding to Tibetan (*b*)*ži*, Chinese *sę* 死 ("to die") corresponding to Tibetan *ši*, indicating that Tibetan *i* was an equivalent of this indistinct Chinese vowel *ę*. The two Tibetan signs for *i*, therefore, have great significance in the comparative study of Indo-Chinese languages; and their distinction in the ancient monuments must be conscientiously noted and registered, instead of being neglected,[2]) as was done by Mr. WADDELL. The inscription of 822 indicates that the two timbres of *i* were still fairly discriminated, but that they were already on the verge of a mutual fusion, as shown by a certain wavering in the employment of the two signs. Thus we find in line 43 *gñis*, but in line 50 *gñi̤s*; in line 43 *kyi̤*, in line 50 *kyi*; and other inconsistencies. Perhaps the phonetic differentiation was already wiped out at that period, and only the graphic distinction upheld on traditional grounds.

1) Compare SCHAANK, *Ancient Chinese Phonetics* (*T'oung Pao*, Vol. VIII, 1897, p. 369). — On the other hand, Chin. *i* is rendered by Tib. *e* in the nien-hao *King lung* 景龍 transcribed Tib. *Keṅ luṅ* (in the inscription of 783), probably sounded *Kö·* (compare *čöṅ kuan* 貞觀 = Tib. *čeṅ kwan* [*ibid.*]; accordingly, Tib. *e* = Chin. *ö*). For this reason it is possible that Chin. *king*, as heard at that time by the Tibetans, was sounded *k'öng* (compare Korean *kyöng*). Chin. *ti* 帝 (in *huang ti*) is transcribed by Tib. *te* (compare Jap. *tei*, Annamese *de*). *Vice versa*, Tib. *ne* in the inscription (above, Nos. 9 and 13) is rendered by Chin. *ning* (but Hakka *len*, Korean *yöng*), which, in my opinion, goes to show that Tib. *ne* was nasalized: *nę*(*nẽ*) or *nö̧*.

2) The hypothesis of the two *i*'s serving for the distinction of short and long *i* is herewith exploded once for all.

The most signal fact to be gleaned from the Tibeto-Chinese concordances is that phonetic decomposition, which was hitherto regarded as a comparatively recent process of the language, was in full swing as early as the first half of the ninth century. The superscribed and prefixed letters were already mute at that time in the dialect of Lhasa: *blon* was articulated *lon*, *btsan* was *tsan*, *bzañ* was *zañ*, *bžer* was *žer*, *bka* was *ka*, *lta* was *ta*, *lto* was *to*, *gtogs* was *tog*, *rgyal* was *gyal*, *rgan* was *gan* (probably *χan*); *brtan* was even sounded *tan* 旦. Superscribed *s*, however, seems to have been preserved throughout: the pronunciation of *stang* and *snam* is indicated as *stang* and *snam*, that of *snag* and *stag* as *snag* and *stag*. *Pʻyi* was sounded *pʻi*; the alteration of the palatalized (*mouillé*) labials into palatal *č* and *čʻ* had apparently not yet taken effect. In the combination of two monosyllables into a unit, the prefix of the second element, when the first terminates in a vowel, was articulated and connected into a syllable with the first element, exactly in the same manner as at present. This is exemplified by the interesting transcription *tʻam-tʻung* for Tib. *lta mtʻoñ* (No. 10), which simultaneously proves that the word *mtʻoñ* when isolated was pronounced *tʻoñ*, and by the transcription *ngan pên* for Tib. *mña dpon* (No. 16).[1] Compare in recent times the name of the monastery *dGa-ldan*, pronounced *Gan-dan*, hence Chin. *Kan-tan* 甘丹; and Tib. *skye dman* ("woman"), pronounced *kyen* (or *kyer*) *män*, hence transcribed *king mien* 京面 in the Tibetan vocabulary inserted in *Tʻao-chou tʻing chi* 洮州廳志, 1907 (Ch. 16, p. 48).

Of final consonants, *d*,[2] *g*, *n*, and *ñ* were sounded. Final *s* was

---

1) Compare also the above *žañ blon čʻe dgu*, which, judging from the Chinese mode of transcription, must have been articulated *čʻel-gu*.

2) Final *d* was pronounced in *Bod*, as indicated by the transcription 蕃 **pat, pot, pön*. It is incorrect, as Mr. Rockhill (*J. R. A. S.*, Vol. XXIII, 1901, p. 5) asserts, to say that "the word *Bod* is now, and probably always has been, pronounced like the French *peu*."

sounded when it followed a vowel (*gdus*), but it was eliminated when following a consonant (*mc'ims* was sounded *c'im*, *zigs* as *zik*).[1])

In regard to final *l*, I feel somewhat doubtful. If my identification of 喩 *yü*, which had no final consonant, with Tib. *yul*, holds good, this would rather indicate that final Tib. *l* was not sounded, or but indistinctly. The transcription 頰 *kiap* (*γ'ap*) for *rgyal* in the inscription No. 11, however, may point to a pronunciation *gyal* (*g'al*, *γ'al*). On the other hand, in the list of royal names in *T'ang shu* (Ch. 216 上, p. 2a) we find the word *rgyal* rendered by 瘕 *kia* (BUSHELL [*l. c.*, p. 9] transcribes *hsia*; Glossary of *T'ang shu* 古牙 *ku ya*) in the first of King *Sroṅ btsan*'s an-

JÄSCHKE, in the Phonetic Tables of his *Dictionary* (p. XVI), indicates the pronunciation *bhod* for Spiti, *wod* for K'ams, *bhö'* for Tsang and Ü. In the latter the initial is an aspirate media, and, besides, the word has the deep tone; it has accordingly nothing in common with French *peu*. Mr. ROCKHILL himself (p. 6) indicates that in the tenth and eleventh centuries the sound *peu* was transcribed 不德 *pu-té* and 孛 (or 伯) 特 *po t'é*; but surely it was not the sound *peu*, but the sound *bod*, which is clearly enough indicated by these transcriptions. If *bod* was thus sounded in the tenth and eleventh centuries, we are bound to presume that this pronunciation held its ground also in the preceding T'ang period. Skr. *Bhota* and Ptolemy's Βαῦται afford additional evidence for an ancient indigenous *Bod* sounded *bot*.

1) In final *s* a distinction must be drawn between the suffix -s (called Tib. *yaṅ ajug*) and radical *s* inhering in the stem. The latter seems to have survived until comparatively recent times, if we may rely upon the transcription 烏思藏 *Wu-se tsang* of the *Ming shi* for Tib. *dBus gTsaṅ* (the two large provinces of Central Tibet); the Chinese equivalent must be based on a Tibetan pronunciation *vus tsaṅ* during the Ming period, while the new transcription 衛 *Wei*, rendering the word *dBus* in the age of the Manchu, clearly indicates that the final phonetic decay resulting in the modern *vui*, *vü*, *'ü*, is an after-Ming event. On the other hand, the name of the temple *bSam-yas* is transcribed *Sam-ye* 三耶 by the Chinese pilgrim Ki-ye in the latter part of the tenth century (CHAVANNES, *B. E. F. E. O.*, Vol. IV, 1904, p. 81, who did not identify this locality; this implies that Ki-ye made his return from India to China by way of Nepal and Tibet). Tib. *yas* is *ya* + *s* of the instrumental case (the temple was fine "beyond imagination," *bsam-yas*); *sam-yä* is still the current pronunciation in Central Tibet (JÄSCHKE, *Tibetan Grammar*, p. 6); but as the ancient pronunciation of 耶 was *ya* (compare 耶婆 *Yava*), it is necessary to assume that Ki-ye, at the time of his sojourn in the famous monastery, heard the pronunciation *Sam-ya*. If he had heard *yas*, he could easily have expressed it by the addition of 悉, as it occurs in 耶悉茗 *yasmin*, "jessamine."

cestors, 猳悉董摩 *Kia si tung mo*, which I provisionally take as reproducing Tib. *rgyal stoṅ-mo*; further, 夜 *ye* in 弗夜 corresponding to Tib. *Bod rgyal*, "king of Tibet," as title of King *Sroṅ btsan*, and 野 *ye* in 窣勃野 *Su p'o ye* = *Su p'o rgyal*, the Tibetan name and title of Fan-ni, and in 鶻提勃悉野 *Hu* (Tib. *Guṅ*) *t'i* (**de* = Tib. *lde*) *p'o si ye* (= Tib. *rgyal*), the ancestor of the Tibetans. The Chinese symbols employed in these cases, *kia* and *ye*, correspond to an ancient pronunciation **gia* ($\gamma'a$) (Annamese *gia*, *ja*), without a final consonant, so that they seem to be indicative of a Tibetan sound *gya'* (*g'a'*, $\gamma'a$). Final *l* was articulated in the tribal name *Bal-ti* (*rGyal rabs: sbal-ti*), as shown by the Chinese rendering *Pu-lü* 勃律 (CHAVANNES, *Documents*, p. 149), the ancient sounds of this *pu* being **ba* and **b'a* (Ningpo *ba*, Japanese *botsu*, Korean *pal*; it renders the syllable *bha* in Skr. *Bhamātra*), so that *Pu-lü* appears as a reproduction of Tib. *Bal.*[1])

An interesting example of the treatment of Tib. final *l* in Chinese is afforded by the Chinese word *p'êng sha*, "carbonate of soda, natron" (*natrium carbonicum*), which has not yet been explained. Li Shi-chên (*Pên ts'ao kang mu*, 石部, Ch. 11, p. 12) confesses his ignorance in the matter (名義未解); and WATTERS (*Essays on the Chinese Language*, p. 378) is wrong in deriving the Chinese word from Tib. *ba tsa* (to which it has not the slightest similarity), "called also *pen-cha*," which is certainly nothing but the Chinese, and not a Tibetan word. The first and oldest mention of the term, as far as I know, is made in *Kiu Wu Tai shi* (Ch. 138, p. 1b), where *ta p'êng sha* 大鵬砂 ("sand of the great rukh") is enumerated among the products of the T'u-po. This very name is suggestive of being the transcription of a foreign word (the

---

1) In *T'oung Pao*, 1908, p. 3, *Po-lü* was connected by me with *Bolor*, the ancient name of Baltistān; but *Bolor* seems to be derived from *Bal.*

character 硼 certainly is an artificial formation, the two other characters given by WATTERS are taken from the *Pên ts'ao*). The ancient sounds of the phonetic element *p'êng* 朋 are **bung*, and the Tibetan word answering in sense to the Chinese is *bul* (JÄSCHKE, *Dictionary*, p. 370), so that Chin. *p'êng* (*bung*) appears as a reproduction of Tib. *bul*, [1]) simultaneously proving that the final *l* in *bul* was sounded; both words agree also in the low tone. [2])

---

1) Also in the ancient allied words of the two languages, Tib. final *l* corresponds to a final nasal in Chinese: for instance, *dṅul*, "silver" = Hakka *ngyin*, Fukien *ngüng* 銀 (*yin*); Tib. (*s*)*brul*, "snake" = Cantonese and Hakka *mong* 蟒 (*mang*, Jap. *bo*). In other cases Tib. final *g* is the equivalent of Chin. final nasal, as Tib. (*ạb*)*rug*, "dragon" = Chin. *lung* (Jap. *riu*) 龍. But Tib. *bun*(*-ba*), "bee" = Chin. *fung* (Korean *pong*) 蜂; Tib. *rṅa-boṅ* (*moṅ*), "camel" = Chin. *pong*, *fong* 峯, "hump of a camel" (Tib. *rṅa* is related to *rṅog*, "hump"); Tib. *maṅ*, "many" = Chin. *mang* 茫 and 厖; Tib. *spyaṅ*(*-ku*), "wolf" = Chin. *mang* 尨 (Korean *pang*, Jap. *bō*), "Tibetan mastiff."

2) On *p'eng sha* see P. CIBOT (*Mém. conc. les Chinois*, Vol. XI, pp. 343—346); KLAPROTH (*Asiat. Magazin*, Vol. II, pp. 256—261, Weimar, 1802); SOUBEIRAN, *Etudes sur la matière médicale chinoise* (*minéraux*), p. 13 (Paris, 1866); F. DE MÉLY, *Les lapidaires chinois*, p. 141; H. H. HAYDEN, *Geology of the Provinces of Tsang and Ü in Central Tibet* (*Memoirs Geological Survey of India*, Vol. XXXVI, pt. 2, 1907, p. 65). — The Chinese loan-words in Tibetan have not yet been studied, and are hardly indicated in our Tibetan dictionaries. Some of them are even passed off as Sanskrit: for instance, *pi-waṅ* or *pi-baṅ*, "guitar," is said to be derived from Skr. *vīṇā*, which is impossible; in fact, it is to be connected with Chin. 琵琶 *p'i-p'a*, ancient sounds **bi-ba* (Japanese *bi-wa*, Mongol *biba*). The nasalization of the final vowel *wa* or *ba* is a peculiarity of Tibetan sometimes practised in foreign words (compare *pi-pi-liṅ*, "pepper" = Skr. *pippalī*). The *Tang hiang* 党項, a Tibetan tribe in the region of the Kukunor, according to *Sui shu* (Ch. 83, p. 3), were in possession of *p'i-p'a*; according to Chinese tradition, the instrument originated among the *Hu* 胡, a vague expression generally referring to peoples of Central Asia, Iranians and Turks. GILES (*Biographical Dictionary*, p. 889) ascribes its introduction into China to the Princess of Wu-sun. The Djagatai word for it is *pišik* (*Keleti Szemle*, 1902, p. 161). The fact that the Tibetan and Chinese words refer to the same object is evidenced by the Polyglot Dictionary of K'ien-lung. In the latter we meet also Tib. *coṅ*, "bell" = Chin. *chung* 鐘. There are, further, Tib. *p'iṅ*, "pitcher, cup" = Chin. *p'ing* 瓶; Tib. *la-c'a*, "sealing-wax," from Chin. *la* 蠟, "wax;" Tib. *mog* (*-ša*), "mushroom" = Chin. *mo-ku* 摩菇; Tib. *ts'uu* (the double *u* indicates the fourth tone of Chinese), "vinegar" = Chin. *ts'u* 醋; Tib. *giu* (*gi*)*-wa*) (*bam*), "bezoar" = Chin. *niu huang* 牛黃 (Jap. *giu-kwo*); Tib. *kau*, "watermelon" = Chin. *kua* 瓜; Tib. *sraṅ*, "ounce" = Chin. *liang* 兩 (Korean *riang*, Jap. *rio*). Tib. *pi-pi*, "flute," and *bid-bid*, "hautboy

On the whole, the probability is greater that the final *l* was

---

reed," must be connected with *pi* 觱 (**bi, bit*; Korean *p'il*), originally a horn used by the K'iang to frighten horses (definition of *Shuo wén*), but then in the compound *pi-li* 觱篥 a pipe (A. C. MOULE, *Chinese Musical Instruments, J. Ch. Br. R. A. S.*, 1908, p. 84), in *Huang ch'ao li k'i t'u shi* (Ch. 9, p. 53) figured and described as a reed flute with three holes, metal mouthpiece and broadening funnel, 5.37 inches long, used for dance music by the Turkish tribe *Warka* 瓦爾喀. The word, therefore, is presumably of Turkish origin, but it is much older than the eighteenth century. We meet it in the transcription *pei-li* 貝蠡 in the chapter on music in *Kiu T'ang shu* (Ch. 29, p. 8 b), where it is defined as a copper horn 銅角, two feet long, of the shape of an ox-horn, in use among the Western Jung 西戎. According to another tradition, it originated in Kucha, Turkistan (*Ko chi king yüan*, Ch. 47, p. 6 b). The original Turkish form seems to have been *beri* or *böri* (H. VÁMBÉRY, *Die primitive Cultur des turko-tatarischen Volkes*, p. 145, notes a word *boru*, "trumpet," properly "reed"); and we find this word in Mongol *böriyä*, "trumpet," from which Manchu *buren* and *buleri* seem to be derived. The latter corresponds in the Polyglot Dictionary to Chin. *la-pa* 喇叭, Mongol *ghōlin böriyä*, "brass trumpet," and Tib. *zaṅs duṅ*. The Mongol word *rapal* given in the first edition of GILES, and repeated by MOULE, does not exist (Mongol has neither initial *r* nor a *p*); nor can Chin. *la-pa* be derived from Manchu *laba*, as stated in the second edition, the latter being merely a transcript of Chinese, as already pointed out by SACHAROV. *La-pa* is neither Mongol nor Tibetan; it is listed among the musical instruments of Turkistan in *Hui kiang chi* 回疆誌 (Ch. 2, p. 8), published 1772 (WYLIE, Notes, p. 64). The musical instrument *kan tung* 干動, left unexplained by MOULE (*l. c.*, p. 103), is Tib. *rkaṅ duṅ*, the well-known trumpet made from a human thigh-bone; I met also the transcription 剛洞. Among the interesting loan-words of cultivated plants, we have Tib. *se-ạbru* (pronounced *se-ru*), "pomegranate" (*punica granatum* L.), derived from Chin. 石榴 *shi-liu*, anciently *se(shï)-ru* (Japanese *-ro*). The pomegranate does not thrive in Tibet, and, as is well known, was introduced into China by General Chang K'ien (BRETSCHNEIDER, *Bot. sin.*, pt. 1, p. 25; pt. 3, No. 280; HIRTH, *T'oung Pao*, Vol. VI, 1895, p. 439; *Pén ts'ao kang mu* 果部, Ch. 30, p. 8). Whether Chin. *ru, ro*, is connected with Greek ῥοά or Arabic *rummān*, Amharic *rūmān* (SCHRADER in HEHN, Kulturpflanzen und Haustiere, 8th ed., p. 247), I do not venture to decide. The Tibetan word must be regarded as a loan from Chinese, and not as indigenous, as W. SCHOTT (*Entwurf einer Beschreibung der chinesischen Litteratur*, p. 123, note, Berlin, 1854) was inclined to believe, who explained the word as being composed of Tib. *se*, "rose," and *ạbru*, "grain, seed." These Tibetan words (the meanings "pomegranate" and "rosebush" interchange in South-Slavic) were doubtless chosen as elements of the transcription, because they conveyed to the national mind some tangible significance with reference to the object (in the same manner as there are numerous analogous cases in the Chinese transcriptions of foreign words). The Central-Tibetan pronunciation *sen-ḍu* and Ladākhi *sem-ru* represent secondary developments suggested by the mode of spelling, and application of phonetic laws based thereon (nasalization of the prefix *ạ*, transcribed *ṅen* 恩 in *Hua i yi yü*).

articulated than that it was suppressed, and the same remark holds good of final *r*. For the latter we have the only example in the word *bžer*, transcribed by Chin. *že* (Nos. 10, 13—15, above). In this case the Chinese transcription certainly is not conclusive, since Chinese lacks final *r*, and, taking into consideration that the other finals were heard, there seems good reason to assume that *bžer* was pronounced *žer* at that period.

The subjoined *r* was still clearly sounded in the guttural and labial series. The word *kʿri*, as evidenced by the Chinese transcription *kʿi-li*, [1]) was actually heard as *kʿri* (not as at present, *ṭʿi*);

Lolo *sebuma* (P. Vial, *Dict. français-lolo*, p. 176, Hongkong, 1909) possibly points to a former Tibetan articulation *seb-ru*.

1) The Tʿang Annals employ various methods of transcribing the word *kʿri* ("throne") in the beginning of the names of the Tibetan kings, 乞黎, 乞立, 棄隸 (*kʿi li*), and also only 棄 and 器 (*kʿi*). Probably also *kʿo* (*ka*) *li* 可黎 in the name *Kʿo li kʿo tsu* 可黎可足 (being identical with the Tibetan king Kʿri-lde sroṅ-btsan) is the equivalent of Tib. *kʿri*. The Chinese rendering of his name has not yet been explained. The elements *lde sroṅ btsan*, the Chinese equivalents of which are well known to us, cannot be made responsible for Chin. *kʿo tsu* (ancient sounds *ka tsuk*). In *rGyal rabs* this king is designated also *Kʿri gtsug lde btsan Ral-pa-can*; so that we are bound to assume that the Chinese name *Kʿo-li ka-tsuk* is intended for the first two elements of this Tibetan name, *Kʿri gtsug*. It is singular, however, at first sight, that in this case the prefixed *g* is expressed by the Chinese syllable *kʿo* (*ka*), while in another royal name Tib. *gtsug* is transcribed in Chinese regardless of the prefix (see p. 92, note 2). The Tibetan prefix is often preserved in the second element of a compound if the first word terminates in a vowel; the words *kʿri gtsug* could be sounded *kʿrik-tsug*, and hence the Chinese mode of transcription. The case is analogous to that of *lta mtʿoṅ* pointed out on p. 86. An interesting Chinese transcription of a Tibetan word showing the preservation of *r* is the word *pʿu-lu* 氆氌, "woollen cloth," a reproduction of Tib. *pʿrug*. As far as I know, the Chinese term does not occur in the Tʿang period, but only from under the Yüan. The mode of writing (Manchu *pʿuru*) presupposes a Tibetan pronunciation *pʿru'*, for the phonetic element *lu* 魯 is devoid of a final consonant. In the age of the Tʿang, when the word sounded *pʿrug* also in the dialect of Lhasa, a complement sounding *luk*, for instance 祿, would have doubtless been chosen in forming the second character in the word. The very mode of transcription thus betrays a post-Tʿang origin, but it must result from a time when the initials *pʿr* were still in full swing and had not yet undergone the *lautverschiebung* into the cerebrals *ṭʿr*, *ṭʿ* (see also Klaproth, *Description du Tubet*, p. 50, Paris, 1831; T. Watters, *Essays on the Chinese Language*, p. 378).

kru (*kü-li*) was sounded *kru*; the word *ḥbro* (No. 19) was sounded *bro*, and *ḥbriṅ*, as shown by the Chinese transcription *bi-liṅ*, was articulated *briṅ*,[1]) and *blo* was *blo*. In the combination *sr*, the *r* seems to have been dropped, if the identification of 悉 *sit* in *Tʻang shu* with Tib. *srid* holds good.[2])

1) Another good example of the initials *br* being sounded with perfect clearness is presented by the word 拂廬 *fu-lu* (**bu-ro*), imparted in the Tʻang Annals as a gloss for the Tibetan word meaning "a felt tent." The word intended apparently is Tib. *sbra*, "felt tent," still sounded *bra* in western Tibet and so likewise in the Tʻang period. The Chinese syllable *bu* reproduces the initial *b*, and the syllable *lu* the Tib. *ra*. It is strange, however, that the Chinese did not choose in this case an element *ra*, *la*; but this may be easily accounted for by the fact that the above Chinese word *lu* means "a hut, a hovel," and also the tent erected for the wedding ceremony. As in so many other cases, the Chinese selected a word approximately imitative of the foreign sound, and simultaneously indicative of the significance of the foreign word. The Tibetan word *gur*, "tent," can certainly not be sought in the Chinese transcription, as 拂 never had the sounds *gu* or *ku*. A good modern example of Chinese rendering of Tib. *br* is 老木郎 = Tib. *Lha-braṅ*; in this compound the second element is still pronounced *braṅ* (but never *daṅ*) throughout Tibet, while *pʻo-braṅ*, "palace," is always *pʻo-ḍaṅ*. These two elements *braṅ*, therefore, seem to be two words of different origin.

2) But the word *sroṅ* in the names of several kings was doubtless articulated *sroṅ*, as evidenced by the transcriptions in the Tʻang Annals 宗 (*tsung*; Japanese *sō*, *su*) 弄 (*lung*), *si lung* 悉弄, *su lung* 蘇籠 and *si lung* 悉籠. Mr. ROCKHILL (*The Life of the Buddha*, p. 211) is inclined to think that Chin. *Kʻi tsung lung tsan* renders Tib. *Kʻri ldan sroṅ btsan*; but Chin. *tsung* cannot reproduce Tib. *ldan* (pronounced *dan*). In my opinion, the Chinese words are intended only for *Kʻri sroṅ btsan*. In regard to the name of King *Kʻi li so tsan* 棄隸蹜贊, Mr. ROCKHILL (p. 217) takes it as "giving a quite correct pronunciation of the four first syllables of his Tibetan name," that is, *Kʻri lde gtsug btsan*. But Chin. *li* cannot represent an equivalent of Tib. (*l*)*de*, which, as pointed out on p. 74, is rendered by Chin. *lie* 獵. The Chinese words exactly reproduce the Tibetan words *Kʻri* (*g*)*tsug* (*b*)*tsan*. The character 蹜 is sounded in Cantonese *shuk*, Korean *suk*, *čʻuk*, Japanese *shuku*, and seems to have had in the Tʻang period the value of **tsuk*, **dzuk*. BUSHELL (*The Early History of Tibet*) unfortunately availed himself of the Wade system in the transcription of Tibetan names, so that they are useless for the purpose of identification, and wrote names sometimes consisting of five and six syllables into one solid word without divisions, which led his successors into error; for instance, HERBERT MUELLER (*Tibet in seiner geschichtlichen Entwicklung*, *Z. f. vergl. Rechtswissenschaft*, Vol. XX, p. 325), who transcribes *Ch'in-u-hsi-lung* instead of *Kʻi nu si lung*. An error of transcription was committed by BUSHELL (pp. 5, 39) in the name written by him after *Kiu Tʻang shu Sohsilungliehtsan* (and so repeated by ROCKHILL, p. 219, and MUELLER, *l. c.*), where *Pʻo* (婆, confounded with

Initial and final consonants, in general, were still intact, but prefixed consonants were doomed to being silent. It it natural that tones began to be developed in consequence of this phonetic disintegration (p. 79); for we know, particularly from CONRADY's researches,

婆) *si lung lie tsan* (corresponding to Tib. *P'o sroṅ lde btsan*) must be read. The *T'ang shu* (Ch. 216 上, p. 8a) writes the same name 娑悉籠臘贊 *So* (ancient sound *sa*) *si lung la tsan*; nevertheless BUSHELL's *So si lung lie tsan* remains inexact, as we have either *P'o si lung lie tsan* of the *Kiu T'ang shu* or *So si lung la tsan* of the *T'ang shu*. The latter spelling, however, is erroneous. The historical observation inserted by Mr. ROCKHILL shows that this is a case of importance, as, according to him, this name has not yet been traced in Tibetan history. But if names are wrongly transcribed and inexactly restored, any attempt at identification is naturally hopeless at the outset. All the Tibetan words and names encountered in the T'ang Annals are capable of rigorous philological research; and when this is properly carried through, much of the alleged diversity between Chinese and Tibetan traditions (BUSHELL, p. 4) will be blown up into the air. Mr. ROCKHILL's conclusion that in the *T'ang shu* the king *So si lung lie tsan* is inserted between *K'i li so tsan* and *K'i li tsan*, whereas all Tibetan histories are unanimous in affirming that *K'ri sroṅ* succeeded his father on the throne, is not at all to the point; likewise BUSHELL (p. 5) is wrong in making *So si lung lie tsan* and *K'i li tsan* two individuals and two different kings. They designate, indeed, one and the same personage, who is none other than the Tibetan king *K'ri sroṅ lde btsan*. This name appears in both *T'ang shu* as that of the king who died in 755 (BUSHELL, p. 39), but this is the same king previously styled *K'i li so tsan* (*K'ri gtsug btsan*), so that it is evident beyond cavil that it is simply a clerical error which here crept in when the annalist copied from his state documents. It was *K'ri gtsug btsan* who died in that year; and it was his son *K'ri sroṅ lde btsan* who succeeded to him, and who was styled — the annalist meant or ought to say — also *P'o sroṅ*. This reading of *Kiu T'ang shu* is doubtless correct, whereas the *so* of the New Annals must be a clerical error. Tib. *p'o*, "the male," is an ancient title occurring in the names of the Tibetan kings, as will be seen below in a discussion of the word *btsan-po*, which had originally the form *btsan p'o*, "the warlike one, the male." Likewise *rgyal-po*, "the king," was originally *rgyal p'o*, "the victorious male" (compare WADDELL, *J. R. A. S.*, 1909, p. 1268, whose explanation is certainly a fantasy; the title *p'o* implies nothing derogatory). It is worthy of note that also the chief consort of the king, *P'o yoṅ* (or *γyoṅ*) *bza*, bore the title *p'o* in her name, whereas his other wives were not entitled to this privilege. In the transcription 勃弄若 *P'o lung* (BUSHELL, p. 9, *mung*) *jo* (= Tib. *žo*) the same title *P'o sroṅ* appears in the name of the fifth of King *Sroṅ btsan*'s ancestors (*T'ang shu*, Ch. 216 上, p. 2a). The title *P'o rgyal* occurs in the name 窣勃野 *Su p'o ye* (**gia*), adopted by Fan Ni 樊尼 on his election as king of the T'u-fa (BUSHELL, p. 6), and in the name of the ancestor 祖 of the T'u-po, 鶻提勃悉野 *Hu* (Tib. *guṅ*) *t'i* (Tib. *lde*) *p'u* (Tib. (*p'o*) *si* (possibly Tib. *srid*) *ye* (Tib. *rgyal*) = Tib. *Guṅ* (see p. 78) *lde p'o srid rgyal*.

that tones are the substitutes of eliminated consonants. Presuming that writing, when introduced in the first half of the seventh century, rather faithfully fixed the condition of the language as then spoken, we are confronted by the fact that the first stage in the process inaugurating the remarkable phonetic decomposition of the Tibetan language took place within a period of hardly a century and a half. In the first part of the ninth century a deep gulf was yawning between the methods of writing and speaking, and due regard must be taken of this fact in our studies of the manuscripts of that epoch. The natural tendency of writing words in the same manner as they came from the lips of the speakers was then steadily growing. The inscription of 822 (above, No. 17) furnishes a curious example in writing the word *bka* with the single letter *k*, which, even more than the Chinese transcription *kia,* is undubitable proof that it was sounded simply *ka.*[1])

---

1) For the present I refrain from a discussion of the laws underlying the Chinese method of transcribing Tibetan words, as several intricate points remain to be cleared up. It will be observed that this method in some respects differs from what we are wont to have in the case of Sanskrit, Turkish, and Persian transcriptions, and that in the face of Tibetan the Chinese were compelled to struggle with difficulties which they did not encounter in other foreign languages. It is manifest that the Chinese transcriptions, as we have them now, were recorded at the time when the decomposition of the Tibetan prefixes and initials had set in, and when the tone system sprang into existence. The tones could not escape the Chinese ear, and were bound to influence their manner of transcribing. The fact that the new initials were affected by the eliminations of the prefixed consonants, most of which were grammatical elements of formative functions, is evident from what we observe in the modern dialects; thus far, however, we are not in a position to frame any definite conclusions in regard to such changes during the ninth century. Nevertheless they must have taken place, as we see from several parallels in the inscription of 822. Whereas all the Tibetan true initial aspirates are exactly reproduced by the corresponding Chinese aspirate, we notice that Chinese has an aspirate where Tibetan offers a tenuis + silent prefix; for instance, Tib. *(l)ta* = Chin. *t'an* 貪 (No. 10), and Tib. *(l)to* = Chin. *t'u* 土 (No. 14). Whether Tib. *t* was really aspirated or changed into the aspirate media *d'*, I do not venture to decide; but the Chinese transcriptions are a clear index of the fact that the tenuis had undergone some sort of revolution prompted by the elision of the prefixed *l.* In other instances, judging from

Phonology of Document Pelliot.

We now enter into a discussion of the phonology of the text of *document Pelliot*. M. BACOT himself has noted the addition of

the Chinese transcriptions, the tenuis remained unaffected; as, *gtogs* = *tuk* 篤, *brtan* = *tan* 旦. This case is of importance when we meet Tibetan names in the Chinese annals and are intent on restoring them to their original forms. Take, for instance, the name of the king 陀土度 *T'o t'u tu(k)* (*T'ang shu*, Ch. 216 上, p. 2 a), the second in the series of the ancestors of King *Sroṅ btsan*. At first sight, I felt much tempted to recognize in the first two elements the Tib. *t'o t'o* occurring in the name of King *Lha t'o t'o ri* of Tibetan tradition, but due regard paid to the case just cited makes me skeptical: the Chinese dental aspirate may correspond to this sound in Tibetan, but it may express also Tib. *lt* (hence also *rt*, and probably *st*). Since 土 in the inscription is the equivalent of *lto*, it may very well be that this is the case also in the above name, which may be restored *T'o lto bdag* (度 *dak*; Japanese *taku*, *do*; Korean *t'ak*). This consideration has a bearing also on the interpretation of the tribal name 吐蕃 *T'u po (fan)*, the second element of which has correctly been identified with Tib. *bod*; for the first element, Tib. *stod*, "upper," and *mt'o*, "high," have been proposed (the various theories are clearly set forth by L. FEER, *Étymologie, histoire, orthographe du mot Tibet*, *Verh. VII. Or.-Congr.*, pp. 63—81; and YULE and BURNELL, *Hobson-Jobson*, p. 917). The first objection to be raised to these identifications is that they are merely based on guesswork, and not on any actual name of Tibet found in Tibetan records. Neither in *rGyal rabs* nor in any other Tibetan history did I ever come across such a name as *stod bod* or *mt'o bod*, but Tibet and Tibetans are simply called *Bod*, with or without the usual suffixes. It is true, Mr. ROCKHILL (*J. R. A. S.*, 1891, p. 5) is very positive in his assertion that "Tibetans from Central Tibet have at all times spoken of that portion of the country as *Teu-Peu* (*stod bod*) or 'Upper Tibet,' it being along the upper courses of the principal rivers which flow eastward into China or the Indian Ocean" (in his *The Life of the Buddha*, p. 216, he still adhered to the fanciful *t'ub-p'od* etymology of SCHIEFNER), but no documentary evidence for this statement is presented; and, as long as such is not forthcoming, I decline to believe in such invented geographical names as *stod bod* and *mt'o bod*, alleged to have resulted in the Chinese word *T'u-po* of the T'ang period. From a philological point of view, it is entirely impossible to restore Chin. *t'u* 吐 to Tib. *stod*, for in the same manner as its phonetic element 土, it was never provided with a final consonant; it may be restored to a Tib. *t'o*, *lto* or *sto* (*mt'o* seems very doubtful). The T'ang Annals impart an alleged older name 禿髮 *T'u-fa*, which was subsequently corrupted 語訛 into *T'u-po*. Mr. ROCKHILL (*l. c.*, p. 190) comments on this name that "the old sound of *fa* in *T'u-fa* was *bat* or *pat*; consequently *T'u-fa* represents *Teu-peu* (*stod bod*), our Tibet." I regret being unable to follow this demonstration; *t'u* cannot represent *tö*, and *pat* does not represent *bod*. The word *t'u* 禿 was anciently possessed of a final *k*, so that we have *t'uk pat*, which certainly has nothing to do with *stod bod* or *mt'o bod*, or anything like it. It is clearly indicated in the T'ang Annals that the word *T'u-fa*

the subscribed letter *y* after *m* when followed by the vowels *e* or *i*. We find here *myed* = *med*, "there is not;" *bud-myed* = *bud-med*, "woman;"[1]) *mye* = *me*, "fire;" *myi* = *mi*, "man;" *myi* =

(apparently a nickname) was not of Tibetan origin, but derived from Li Lu-ku 利鹿孤 of the Southern Liang dynasty and carried over to the K'iang tribes by his son Fan Ni 樊尼. The name *T'u-fa*, accordingly, is not capable of restitution into Tibetan, and the alleged change of the tribal name from *T'uk-pat* into *T'u-pot* is merely inspired by a certain resemblance of these names. Nor can the Arabic designation تبّت of Istakhri, Khordādba, etc., which has been variously spelled Tobbat, Tibbat, etc., be set in relation with this alleged *T'u(k)-pat*, as only the consonants are expressed by Arabic writing, and the vowels are optional; it offers no valid proof for the attempt at restoring the original Tibetan form, but it shows in the case of Istakhri that a name for Tibet with the consonants *Tbt* existed toward the end of the sixth century. *T'u-po* must be regarded as the correct and original tribal designation; but as to the proper Tibetan equivalent of 吐, we have to await thorough evidence. It is hoped that a Tibetan gloss for it will turn up in some *document Pelliot*. — The identification of Tibetan proper names in the T'ang annals with those of the Tibetan annals is beset with difficulties, as many names of the Chinese annals are not mentioned by the Tibetans or given by them in a form not identical with the Chinese. The famous minister *mGar*, as already recognized by Rockhill (*The Life of the Buddha*, p. 216), is identical with *Lu tung tsan* 祿東贊 with the name *Kü* 薎氏 in *Kiu T'ang shu* (Bushell, *l. c.*, p. 12). Theoretically I should restore *Lu tung tsan* to Tib. *Lug stoṅ btsan*, but *rGyal rabs* has preserved to us this name in the form *Se le stoṅ btsan* (Schmidt, *Geschichte der Ost-Mongolen*, p. 359, transcribes according to *Bodhi-mör*: *Ssele sDong bDsan*); *Se le*, nevertheless, cannot be the model of Chin. *lu(k)*. *Lu tung tsan* had five sons, — *Tsan si jo* 贊悉若, *K'in ling* 欽陵 (perhaps Tib. *dKon gliṅ*), *Tsan p'o* 贊婆 (Tib. *bTsan-p'o*), *Si to kan* 悉多干, *Po lun* 勃論 (Tib. *Po-blon*). The third and fifth are not names, but mere titles. In *rGyal rabs* (fol. 77) I find only two sons of the minister mentioned, — *gÑa* (in another passage *sÑan*) *btsan ldem-bu* and *sTag-ra k'oṅ lod*. Except the element *btsan*, there is nothing in these names that could be identified with any part of the Chinese transcriptions.

1) The word *bud-med* has been interpreted by A. Schiefner (*Mélanges asiatiques*, Vol. I, p. 358) as meaning "the powerless one" (*die kraftlose*) on the mere assumption that the element *bud* has developed from *bod*, and that *bod* is a *verdünnung* of the verb *p'od*, "to be able, capable," which, according to him, holds good also for the word *Bod*, "Tibet." These far-fetched etymologies are based on a now outgrown view of things phonetic. The vowel *u* has not arisen from *o* owing to *trübung*, as assumed by Schiefner, nor is there anything like a *schwächung* of an aspirate sound to a media. *Bud*, *bod*, and *p'od* are three co-existing, distinct matters of independent valuation, and without mutual phonetic relationship. There is no phonetic law to connect them. The whole explanation is not prompted by any rigorous application of phonology, but doubtless inspired by the

mi, "not;" *dmyig* = *mig*, "eye." The same phenomenon has been observed in the fragments of the *Çalistambasutra* found by A. Stein (*Ancient Khotan*, Vol. I, pp. 549, 564; observations of Barnett and Francke) and in the inscription of King K'ri-sroṅ lde-btsan of the year A. D. 783 (Waddell, *J. R. A. S.*, 1909, p. 945).[1] These authors merely point out this case as an instance of archaic orthography, as also M. Bacot speaks of "certains archaïsmes de graphie et d'orthographe." But it should be understood that this peculiar way of writing naturally corresponds to a phonetic phenomenon; the subjoined letter *y* (called in Tibetan *ya btags*) indicates the palatalization of the consonant to which it is attached. How this process came about is easily to be seen in the case of the negative copula *myed*, formed of the negation *ma* + the copula *yod*, yielding *myöd*, in phonetic writing *m'öd*. The letter *e* covers

---

Sanskrit word *abalā* given as a synonym of the word "woman" in *Amarakosha* (ed. *Bibl. ind.*, p. 140). But we only have to cast our eyes on the Tibetan version to see that *abalā* corresponds, not to Tib. *bud-med*, but to Tib. *stobs-med*, while Tib. *bud-med* appears as equivalent of Skr. *strī*. Consequently Skr. *abalā* cannot be made responsible for Tib. *bud-med*; there is no relation between the two; Tib. *stobs-med* is an artificial rendering of Skr. *abalā*. The main objection to be raised to Schiefner's etymology, however, is that it flatly contradicts the natural facts. The Tibetan woman is very far from being weak or without strength, but is physically well developed, — an observation made by all travellers, nor did it escape the Chinese writers on Tibet. "Tibetan women are robust and the men weak, and one may frequently see women performing in the place of their husbands the socage services which the people owe" (Rockhill, *J. R. A. S.*, 1891, p. 230). It is not necessary to expand on this subject, but "the weak sex" would be applicable in Tibet only to man. A more plausible explanation of the word may now be offered. It was, of course, doubtful whether the second element *med* was really identical with the negative copula *med*; it may have been, after all, a different word. But the old form *bud-myed* confirms the opinion that this *med* has arisen from *myöd*, *ma yod*. In the first element the word *bu* ("child, son;" *bu-mo*, "girl, daughter") may clearly be recognized, and *bud* (as other monosyllables terminating in *d*) is a contraction of *bu* + *yod*, "the condition of being a child or girl." *Bud-med*, accordingly, means "one who is no longer a girl, an adult woman," and in this sense the word is indeed utilized.

1) It occurs likewise in the inscription of 822, presenting the interesting example *myi̥ṅ rus*. As has been pointed out, this expression is employed on the same occasion in *rGyal rabs* in the form *miṅ rus*, so that the identification of *myi̥ṅ* with *miṅ* is absolutely certain.

also the vocalic timbre *ö*.[1]) The word *myi* accords in sound with Russian мы.[2])

This alternation between hard and palatalized consonants, restricted to the guttural and labial series and to dental *n*, is still conspicuous in the modern language, and has already been noted by A. SCHIEFNER in his "Tibetische Studien."[3]) As to *m*, SCHIEFNER refers to the pairs *miṅ* — *myiṅ*, "name;" *mid* — *myad*, "gullet;" *smig* — *smyig*, "reed." He correctly compares Tib. *mig*, "eye," with Burmese *myak*, and he also knows that the older forms *myed* and *myin* have been preserved along with *med* and *min*; there are such alternations as *k'em* — *k'yem*, *k'ab* — *k'yab*, *gon* — *gyon*, *qbo* — *qbyo*, *p'e* — *p'ye*, *nag* — *ñag*, *rnil* — *rñil*, and many others. In Ladāk and Lahūl we find the labial tenues, aspirates and mediae, where the written language offers the corresponding palatalized sounds, as may be gleaned from the Phonetic Table preceding JÄSCHKE's *Dictionary* (p. XVIII) and F. B. SHAWE.[4])

The verb *gsod*, "to kill," appears as *sod* without the prefix twice (Table II, 8; VI, 2) and with it once (XI, 3), which indicates that the spelling was as vacillating at that time as it is now.[5]) The stem of the verb is *sad* (Ladākhi *sat*), as shown also by Burmese *sat* and Chinese *šat* 殺. Likewise we have *toṅ* in lieu of *gtoṅ* in V. 7. Also in this case the stem is *taṅ* or *toṅ*.[6])

---

1) This is best attested by the Tibetan transcription *ceṅ* (*čeṅ*) of Chin. *čöṅ* 貞 (in the nien-hao *Chêng-kuan*) in the inscription of 783 (WADDELL, *J. R. A. S.*, 1909, p. 950, l. 29; the writing *ceṅ ṅa kvan* must be due to a slip in copying the text of the inscription).

2) The Chinese transcriptions assist us again. Compare above under No. 20 Tib. *rgyud* = Chin. *g'ut*, *γ'ut*.

3) *Mélanges asiatiques*, Vol. I, pp. 370—371.

4) *J. A. S. B.*, Vol. LXIII, pt. 1, 1894, p. 12.

5) LAUFER, *Ein Sühngedicht der Bonpo*, *l. c.*, p. 21.

6) Compare such cases as occurring in the inscription, *mt'oṅ* sounded *t'oṅ*, *gtogs* sounded *tog*, etc.

These spellings cannot therefore be explained as irregularities or negligence on the part of the writer. From a grammatical standpoint they are perfectly legitimate, for the prefixes *g* and *b* are purely formative elements indicating tenses of the verb. The Tibetan grammarians are fully conscious of this process, as shown by me on a former occasion;[1]) the prefix *b* denotes the past and the active, the prefixes *g* and *d* the present, the prefix *ạ* the passive and future, the prefix *m* an invariable state.

The prefix *r* is omitted in *bda* = *brda* (V. 5), the prefix *ạ* in *ts'o ts'o* (V. 9), the prefix *d* (or *r*) in *mu* (V. 15). We accordingly meet symptoms of simplified spelling prompted, as we saw above, by the phonetic conditions prevailing at that time.

The prefix *l* appears in *lteṅ* (V. 6, 24) in the place of *s* (*steṅ*); compare *ldib-pa* and *sdib-pa*, *lṅa*, "five," in Ladākhi *ṡṅa*, *lga* and *sga*, "ginger," *lbu-ba* and *sbu-ba*, "bubble."

The sound *n* in lieu of *l* appears in *nam naṅs*, "daybreak," for the normal *nam laṅs*. SCHIEFNER [2]) has pointed out the same form in the *ạDsaṅs-blun* (where also *laṅs* occurs), and considers both forms as equally legitimate.

In Table I, 6, we meet the word *me-tog*, "flower," in the form *men-tog*, which, according to JÄSCHKE, still occurs in the West Tibetan dialects; but it is heard also in eastern Tibet. Mr. BARNETT [3]) has pointed out the form *me-t'og* in the fragments of the *Çalistambasūtra*, and, as the *m* is not palatalized, arrays it as an exception among the palatalized *m*. The assumption that *men* presents the older form may account for the preservation of the hard *m*.

Of great interest is the form *nam-ka*, "heaven" (Table I, 9),

---

1) *Studien zur Sprachwissenschaft der Tibeter*, pp. 529, 543.

2) *Ergänzungen und Berichtigungen zu Schmidt's Ausgabe des Dsanglun*, p. 9, St. Pet., 1852.

3) *Ancient Khotan*, p. 549.

which occurs also once in the fragments of the *Çālistambasūtra* found by A. Stein (*Ancient Khotan*, p. 555), while in other cases it is written *nam-mk'a*. This case is of importance, because the word has been looked upon as a loan from Sanskrit. O. Boehtlingk [1]) was the first to entertain this opinion. W. Schott [2]) explained *namk'a* as developed from *nabk'a*, "since evidently it has arisen from the combination of two Sanskrit synonyms for 'air' and 'heaven,' *nab'as* and *k'a*." In a rather dogmatic form the same question is taken up again by Mr. Waddell, [3]) who makes the statement, "For the conception of heaven in the Indian and Western sense the Tibetans use the word *mk'a*, which they clearly borrowed from the Sanskrit *k'a*, as they evidently had no indigenous word of their own to express it." The somewhat generous application of "clearly" and "evidently" does not appeal to everybody; what is evident to one is not always so to another, as opinions largely vary on the nature and quality of evidence. The *Kiu T'ang shu* (Ch. 196 上, p. 1) informs us that the shamans of the Tibetans invoke the gods of Heaven and Earth (令巫者告于天地), and that in the prayer during sacrifice the spirit of Heaven 天神 is implored. [4]) If the Tibetan shamans invoked the deity of Heaven, they must "evidently" have possessed a word by which to call it; and that

1) In his article *Ueber eine tibetische Uebersetzung des Amarakosha* (*Bull. de l'Acad. de St. Pétersbourg*, Vol. III, No. 14, pp. 209—219).

2) *Altaische Studien* I (*Abhandlungen Berliner Akademie*, 1860, p. 614, note 2). The occasion for this observation is afforded by the Manchu word *abka*, which Schott, on hardly plausible grounds, considers as a corruption of Tib. *namk'a*.

3) *J. R. A. S.*, 1909, p. 931, note 3.

4) Compare Bushell, *The Early History of Tibet*, p. 7; and F. Grenard, *Mission scientifique dans la haute Asie*, Vol. II, p. 404 (Paris, 1898). Also the *Tang hiang* 党項, a Tibetan tribe inhabiting the southwestern part of Kan-su and the region of the Kuku-nōr, worshipped Heaven with sacrifices of oxen and sheep every three years at a gathering of their clans (三年一聚會殺牛羊以祭天。*Sui shu*, Ch. 83, p. 3). Any Buddhist or Indian influence is here excluded in view of the period in question (589—618).

this word was of Sanskrit origin, is highly improbable. The Chinese account shows us that the Tibetans, in the same manner as the Turkish, Mongol, and other tribes of Asia, in times prior to Indian influence, had a well established worship of Heaven and Earth (as well as of the astral bodies), and this implies the fact that an indigenous word for "heaven" was theirs. This word was *gnam*, *nam*, or *nam-ka*, and there is no reason, from its phonetic make-up, why it should not plainly be a Tibetan word. The Tibetan lexicographers are very familiar with Sanskrit loan-words, and never fail to point them out in every case; this is not done, however, in the case of the word for "heaven." The archaic form *nam-ka* bears out the fact that *nam* is a good native word, for the suffix *ka* is never attached to a Sanskrit loan-word. [1]) In the same manner as the prefix *g* is noteworthy in *gnam*, so the prefix *m* must not be overlooked in the word *mk'a*; the spelling *nam-k'a* (but frequently enough also *nam-mk'a*) is a purely graphic expediency, and the outward resemblance to Skr. *kha* is accidental. SCHIEFNER [2]) compared Tib. *mk'a* with Chin. *k'i* 氣; this equation is untenable chiefly for the reason that Tib. *a* cannot correspond to Chin. *i*, but it shows that Schiefner had sense enough to regard *mk'a* as a truly Tibetan word. It is widely diffused in the allied languages. [3]) Lolo *muk'iai* (*ai* = *ä*) [4]) presents a counterpart to Tib. *namk'a*.

The word *žaṅ lon* occurs three times in the Table. In one passage (IV, 3), M. BACOT takes it in the sense of "minister" and accordingly accepts it as an equivalent of *žaṅ blon*. In III, 5, he translates it "news;" and in XI, 5, we read "indique que l'oncle viendra

1) On the suffix *ka* (*k'a*, *ga*) see SCHIEFNER, *Mélanges asiatiques*, Vol. I, p. 380.

2) *L. c.*, p. 340.

3) Compare the list of words for "heaven" in Mission D'OLLONE, *Langues des peuples non chinois de la Chine*, p. 24, Paris, 1912, particularly such forms as *hé ka*, *mu ko*, *m'keuk*, *nakamu*, *mongkele*.

4) P. VIAL, *Dictionnaire français-lolo*, p. 83 (Hongkong, 1909).

aux nouvelles," where the text offers *bdag žaṅ lon-du oṅ-bar ston.* In the latter case, M. Bacot separates the compound, and assumes *žaṅ-(po)* = maternal uncle, and *lon* = tidings, message; but this is no very possible. Further, the word *bdag* [1]) must not be overlooked in this sentence, and *oṅ-ba* in connection with the terminative means "to become;" so that I think the sense of the sentence is, "It indicates that I shall become a *žaṅ lon.*" It goes without saying that in the three passages this word is one and the same, and can but have the same significance. The word *lon*, accordingly, is written without the prefix *b*. This way of writing cannot be considered an anomaly, but exactly corresponds to the pronunciation of the word at that period, as we established on the basis of the transcription *lun* 論 (= Tib. *blon*) furnished by the Annals of the Tʿang Dynasty (*Kiu Tʿang shu*, Ch. 196 上, p. 1; *Tʿang shu*, Ch. 216 上, p. 1) and the inscription of 822. The word *btsan*, the title of the kings of Tibet, was likewise sounded *tsan*, as evidenced by the Chinese transcription *tsan* 贊. [2]) The prefixed media

1) The word *bdag*, the personal pronoun of the first person, occurs several times in the answers of the Table (VII, 1; VIII, 7, 8; XI, 7). In this connection it should be remembered that *bdag sgrog*, "crying *bdag*," is one of the synonyms of the raven (given in the Dictionary of the French Missionaries, p. 86); it is evidently an imitation of Skr. *ātmaghosha*, a synonym of the crow, which is rendered in the Tibetan version of *Amarakosha* (ed. *Bibl. ind.*, p. 134) *sgrogs-pai bdag-ñid-can.*

2) It has been asserted that the Chinese term *tsan-pʿu* 贊普 corresponds to Tibetan *btsan-po* (Bushell, *The Early History of Tibet*, p. 104, note *a*; Chavannes, *Documents*, pp. 150, 186). But this identification is not exact; the Chinese words very accurately reproduce the Tibetan form *(b)tsan-pʿo*, as is evidenced first by the presence of the labial aspirate in the Chinese word *pʿu*, and secondly by the gloss expressly given in *Tʿang shu* (Ch. 216 上, p. 1): 丈夫曰普 "a man is called in Tibetan *pʿu*." This explanation leaves no doubt that the Tibetan noun *pʿo* "man," and not the mere suffix *po*, is intended, which, by the way, is transcribed in Chinese *pu* 逋, as shown by many examples in *Tʿang shu*; for instance, in the titles of the ministers, as *nang lun chʿö pu* 囊論掣逋 = Tib. *naṅ blon cʿe-po*, "great minister of the interior." This reading *(b)tsan-pʿo* is confirmed by a Lhasa inscription of the ninth century published by Mr. Waddell (*J. R. A. S.*, 1909, pp. 1269, 1280), where the word is written twice *btsan-pʿo*; it

b, accordingly, is not an integral part of these two stems, but an additional prefix which must have a grammatical function; and this, in my opinion, is that it forms *nomina actionis*, in a similar manner as it designates a past action in connection with verbal roots. The stem *tsan* means "powerful, warlike, heroic;" *b-tsan*, "one having the title or dignity of *tsan*"; *b-lon*, "one who has the function of, or acts as, minister." What is a *žaṅ lon*? [1]) Mr. WADDELL (*J. R. A. S.*, 1909, p. 1274) explains that this term means "uncle-minister," and designates "a sort of privy councillor, a title previously borne apparently only by the highest ministers, some or

---

certainly does not mean, as alleged by Mr. WADDELL, "the mighty father" (father is *pʻa*; *pʻo* never means "father," but only "male, man"), but "the martial man," "the male hero" (*tsan*, as *Tʻang shu* says, means *kiang hiung* 彊雄). The stress laid on the word "male" is very natural, as there always were, and still are, also queens ruling Tibetan tribes (compare the account of the Tibetan Women's Kingdom in *Sui shu*, Ch. 83). The contrast is clearly enough expressed in the *Tʻang shu*, which adds, "The wife of the Tsan-pʻu is called *mo mung* 末蒙." Whatever the latter element may represent, it is evident that the first is the Tibetan word *mo*, "woman." (A royal consort is called in Tibetan *lcam-mo*, *btsun-mo*, or *cʻuṅ-ma*; probably the Chinese *mo-mung* represents an ancient Tibetan word still unknown to us, which would be *mo-moṅ*; Chinese *mung* phonetically corresponds to Tib. *moṅ*, as proved by *Hua i yi yü* [Ch. 13, p. 65], where Tib. *rña-moṅ* "camel" is transliterated in Chinese 兒阿蒙; in *rGyal rabs* fol. 79 one of the wives of King Sroṅ-btsan is styled *Moṅ bza kʻri lcam*, which indeed goes to prove that a word *moṅ* in the sense of "royal consort" must have existed in ancient Tibetan.) The king is therefore styled the "male warrior" in opposition to the attribute "female" appearing in the title of his queen. The inscription of 822 (see the facsimile in BUSHELL's paper, pl. II, line 2) writes the word *btsan-po*; WADDELL sets the date of his inscription on inward evidence in 842—4; so that it must be granted that both ways of writing co-existed at that period. The writing *btsan-pʻo* doubtless is the older one, and appears as the index of the ancient matriarchal conditions of Tibet at a stage when masculine power gradually emerged from the institution of female preponderance. When the sway of the Central Tibetan kings was ultimately established in the male line of succession, the plain *btsan-po*, without emphasis of sex, was allowed to take its permanent place. Note that according to *Tʻang shu* (BUSHELL, *l. c.*, p. 98) the inhabitants of the Women's Kingdom elected a man as their ruler from 742.

1) JÄSCHKE (*Dictionary*, p. 471) quotes the word from *rGyal rabs*, saying that it seems to be a kind of title given to a minister (or magistrate); wisely enough, he makes it a separate heading, and does not link it with the word *žaṅ-po*, "uncle." So do also the French Missionaries (p. 845).

most of whom were of the blood-royal." This is a surmise which is not founded on any evidence.

The Tibetan administrative system is entirely based on Chinese institutions; and the official style of the Tibetan chancery, as clearly demonstrated by the Tibetan inscriptions of the T'ang period, is modelled on that of China.[1]) For the explanation of Tibetan terms relating to officialdom, we have in the majority of cases to look to China. What a *žaṅ lon* is, is plainly stated in *T'ang shu* (*l. c.*), where we meet it in the garb *shang lun* 尚論. The nine Tibetan

1) A feature to which Mr. WADDELL in his *Lhasa Edicts*, and Mr. A. H. FRANCKE in his rendering of the inscription of 822, did not pay attention, wherefore they missed the meaning of several phrases which cannot be derived from a literal translation of the Tibetan words in their ordinary sense, but which must be viewed through Chinese spectacles, and taken as imitations of Chinese documentary and epigraphical style. But this subject calls for a special investigation. To this Chinese official terminology belongs, for example, the Tibetan designation of the people as "black-headed" (*mgo nag*), which is purely and simply copied from Chinese phraseology, as it is likewise when it occurs in the Orkhon inscriptions and among the Mongols. Mr. WADDELL (*J. R. A. S.*, 1909, p. 1255) remarks on this term that it "probably may denote that in those days the Tibetans did not wear caps; indeed, the caps at the present day are all of Chinese pattern and manufactured in China." In this case, Mr. WADDELL must unfortunately forego the claim to originality, for the present writer was the first to advance this explanation, but with reference to ancient China (*T'oung Pao*, 1908, p. 40), and supported it also with good reasons based on the peculiar ceremonial character of Chinese head-gear. With regard to Tibet, however, this interpretation is out of place. There, it is plainly a loan-word, an artificial imitation of Chinese official speech. Further, Mr. WADDELL's observation that all Tibetan caps are of Chinese pattern and manufacture is erroneous, as a glance at ROCKHILL's *Notes on the Ethnology of Tibet* (pp. 688—689, *Report U. S. Nat. Mus.*, 1893) and his plates 3—4 will convince one. The Tibetan nomads living on the high and cold plateaus naturally always wore fur caps and manufactured them themselves, and there is a large variety of types of indigenous head-gear, without Chinese affinities, everywhere in eastern Tibet and in the Kukunör region (so also F. GRENARD, *Mission scient. dans la haute Asie*, Vol. II, p. 340, Paris, 1898); even the round felt caps made in Peking for the Mongol and Tibetan market do not at all represent a Chinese but a Mongol-Tibetan style of cap. As in so many other cases, the Chinese have taken into their hands an industry of their subjected neighbors, and cater to their taste. Tibetan officials certainly wear the caps of the Chinese official costume made in, and imported from, China, but that is all. And the manifold styles of priestly head-gear, partially like the *paṇ žva* traced to Indian traditions, certainly do not come from China.

Boards of Ministry are there enumerated, which it is said are designated with the general name 尙論掣逋突瞿 *shang lun ch'ö pu t'u kiü* (*du gu*), which, as stated, may be taken as transcription of Tibetan *žan* (*b*)*lon c'e-po dgu*, "the Nine Great Boards." The word *žan* cannot be explained through Tibetan, and indeed is nothing but the Tibetan transcription of Chinese *shang* 尙; and *žan* (*b*)*lon*, "chief minister," corresponds in meaning to *shang shu* 尙書, "President of a Board," a term rendered in the inscription (above, No. 20) by Tib. *c'en-po*. Tib. *žan* is a strictly phonetic transcription of 尙, as both agree in tone, *shang*⁴ having the sinking lower tone, and *žan* being low-toned; the Tibetans cannot write Chinese *shang*⁴ with the voiceless palatal sibilant *š*, as all words with this initial sound have the high tone, but for this reason must resort to the deep-toned *ž*.[1]) The tone, as pointed out before, is a matter

1) In the Tibetan vocabulary contained in Ch. 11 of *Hua i yi yü* (Hirth's copy in the Royal Library of Berlin), the Tibetan words are all transliterated in Chinese characters according to their Tibetan spelling (the transliterations do not reproduce the Tibetan pronunciation), and the rule is usually observed to transcribe a Tibetan word with initial *ž* by means of a Chinese syllable in the lower tone; for example, Tib. *žin* to be read *shêng* 繩, Tib. *žag* to be read *hia* 廈, Tib. *že* to be read *jo* 熱 or *shu* 熟. If Tib. *šu* renders Chin. *shui* 水 in the inscription of 822 (see above, p. 79), this exception is only seeming, and confirms the rule; for *shui* has the rising upper tone, consequently the Tibetans rendered it with *šu* in the high tone, being their tone nearest to the Chinese, while Tib. *žu* has the deep tone. *Vice versa*, Chinese *š* is transcribed by the Tibetans *ž*, for example, *shêng* 省 "province" being transcribed Tib. *žin* in *Shambhalai lam yig* (regarding this work compare *T'oung Pao*, 1907, p. 403), and Tib. *š* is transcribed by Chin. *ž*, for instance, Tib. *šo* = 若 *žo* at the end of royal names, occurring in three names of King *Sroṅ btsan*'s ancestors (*T'ang shu*, Ch. 216 上, p. 2 a): 揭利失若 *Kie* (**kat*, Korean *kal*) *li ši*(*t*) *žo* = Tib. *Gal* (?) *ri* ("mountain") *žid* (?) *šo*; 勃弄若 *P'o lung žo* = Tib. *P'o sroṅ šo*; and 詎素若 *Kü* (**gio, gu*) *su* (*k*) *žo* = Tib. *Go* (?) *zug* (?) *šo*. There is no doubt of the identification of Chin. *žo* with Tib. *šo*, as this Tibetan word is indeed found with four of the so-called "six terrestrial *Legs*" (*sa-i legs drug*): ,*O šo*, *De šo*, *T'i šo*, ,*I šo* (*dPag bsam ljon bzan*, p. 150, l. 12). Then we have allied words in both languages: as Tib. *ša*, "flesh, meat" = Chin. *žou* (*jou*) 肉; Tib. *šes*, "knowledge, to know" = Chin. *či* 知 and 智; Tib (*b*)*cu*, "ten" = Chin. *ši*

of importance in the study of Tibeto-Chinese and Chinese-Tibetan transcriptions. The fact that Tibetan *žaṅ* really corresponds to Chinese 尙 is evidenced by the inscription of 822, where the word *žaṅ* in the titles of the Tibetan ministers repeatedly occurs, being rendered in each case by Chin. *shang* (above, Nos. 9, 10, 13, 15, 19). It is therefore beyond any doubt that the equation Tib. *žaṅ* = Chin. *shang* 尙 belonged to the permanent equipment of the Tibeto-Chinese chancery in the first part of the ninth century. [1])

The most interesting phonetic phenomenon of our text is the writing *dmyig* for *mig*, "eye." There cannot be any doubt of this identification, as the word is required by the context, as it is determined by the adjective *rno*, "sharp," and the phrase *dmyig rno* is a parallelism to the following *sñan gsan*, "to have a sharp ear."

十; Tib. *lce*, "tongue" = Chin. *šé* 舌. The words *žo*, "milk" = Chin. *žu* 乳, and *šig*, "louse" = Chin. *ši(t)* 虱, seem to belong to an earlier stage of relationship between the two languages.

1) The word *shang* appears as the first element in the names of three Tibetan generals who attacked China in 765 (*Kiu T'ang shu*, Ch. 196 上, p. 10 a; BUSHELL, *The Early History of Tibet*, p. 45): *Shang kie si tsan mo* 尙結息贊磨, who died in 797; *Shang si tung tsan* 尙息東贊 (Tib. *Žaṅ ston btsan*); and *Shang ye si* 尙野息 (a fourth is called *Ma chung ying* 馬重英). Under the year 768 (*ibid.*, Ch. 196 下, p. 1) a general *Shang si mo* 尙悉摩 (BUSHELL, p. 48: *Shang tsan mo*) is mentioned. *T'ang shu* (Ch. 216 下, p. 6 b) has a Tibetan commander-in-chief *Shang t'a tsang* 尙塔藏 (Tib. *Žaṅ t'a' bzaṅ*). In these cases Chin. *shang* corresponds to Tib. *žaṅ*, which is a well-known clan name based on the district of this name in the province of *gTsaṅ* (CHANDRA DAS, *Dictionary*, p. 1065). One of the ministers of King *K'ri-sroṅ* was *Žaṅ ñams bzaṅ* (*dPag bsam ljon bzaṅ*, p. 170); in *rGyal rabs* we meet a minister *Žaṅ dbu riṅ* and the well-known translator *Bandhe Ye-šes sde* with the clan name *Žaṅ sna-nam*, that is, from *Sna-nam* in *Žaṅ* (CHANDRA DAS, p. 765, is wrong to refer in this case to Samarkand; as a clan name *Sna-nam* relates to a place in the district *Žaṅ* in the province *gTsaṅ*). — In the iconographical work "The Three Hundred Gods of Narthang" (section *Rin ḥbyuṅ*, fols. 112, 113) a deity is represented in three forms under the name *Žaṅ blon rdo-rje bdud ḥdul*. *rDo-rje bdud ḥdul* (with the title and office of *žaṅ blon*), "the Subduer of Māra by means of the Vajra," appears as a sorcerer at the time of K'ri-sroṅ lde-btsan (*Roman*, p. 122). — Also the T'u-yü-hun had the office of *shang shu* (*Sui shu*, Ch. 83, p. 1 b).

Also the Lama bsTan-pa du-ldan (p. 448, line 3) has perfectly understood the word in the sense of *mig*. The spelling *dmyig* is neither erroneous nor arbitrary, but proves that at the time when, and in the locality where, our text was written, the word was actually articulated *dmyig*, as here spelled; for in the dialect of the Jyarung, [1]) inhabiting the northwestern part of the present Chinese province of Sze-ch'uan, I actually heard the word articulated *dmye*. The form *dmig* is still found in modern popular texts; for instance, twice in the small work *Sa bdag klu gñan-gyi byad grol*, along with the orthography *mig* four times (*Ein Sühngedicht der Bonpo*, *l. c.*, p. 21). It is therefore patent how important it is to observe carefully such

1) The Jyarung styled Kin-ch'uan 金川 by the Chinese (see M. JAMETEL, *L'épigraphie chinoise au Tibet*, p. 31, Paris, 1880) are a group of Tibetan tribes inhabiting the high mountain-valleys of Sze-ch'uan Province. The name is written in Tibetan *rgya-roṅ* which is explained as "Chinese ravines." Of their language we possess only scant vocabularies. B. HODGSON (*Essays on the Languages*, etc., *of Nepal and Tibet*, pp. 65—82, London, 1874) offers a vocabulary of 176 words. T. DE LACOUPERIE (*Les langues de la Chine avant les Chinois*, pp. 78—80, Paris, 1888) has some remarks on the language. A. v. ROSTHORN has published a vocabulary in a volume of *Z. D. M. G.* (owing to a misplacement of my notes referring to it, I regret being unable for the present to give an exact reference). Jyarung is one of the most archaic Tibetan dialects in which not only the ancient prefixes are still articulated (*rgyal* "king," *stoṅ* "thousand," *šta* "horse"), but also single and even double prefixes appear where literary Tibetan has none at all; they are supermen in prefixes, or, if it is permissible to coin the word, superprefixists. They say, for example, *drmi* for common Tib. *mi*, "man"; the prefix *d* largely enters the names for the organs of the body; as *dmye* "eye," *dešnä* (*sna*) "nose," *desü'e* (*so*) "tooth," *drnü'* (*rna*) "ear," *dešmi'* (*lce*) "tongue," *demjä'* "chin," *demki'* (*ske*) "neck." This corroborates my opinion that the prefixes are survivals of ancient numeratives; for this reason they are not stable, but variable, in the various dialects. The Jyarung language not only had numeratives different from standard Tibetan, but also arranged its words under different categories, so that they appear with prefixes entirely at variance with other dialects: thus, *tayák*, "hand" (*p'yag*), *poṅi'*, "silver" (*dṅul*). The stems, accordingly, are *ṅi*, *ṅul* (Hakka *ṅin*, Burmese *ṅwe*), *po* and *d* being prefixes. The Jyarung numerals are 1 *ktig* or *kti'*, 2 *knis*, 3 *ksam*, 4 *kbli*, 5 *kmu*, 6 *kčo*, 7 *kšnis*, 8 *vryad*, 9 *kṅu*, 10 *šči*. The numerals 4—7 and 9, at variance with standard Tibetan, have been raised into the *k*- category in analogy with 1—3, which agree with standard Tibetan. It is of especial interest that in the numeral 3, *ksam*, Jyarung agrees in the *a* vowel with Chinese *sam* where standard Tibetan has *u* (*gsum*), and that in the numeral 5, *kṅu*, Jyarung agrees in the *u* vowel with Chinese *ṅu* where standard Tibetan has *a* (*lṅa*).

variations of spelling, even in recent manuscripts and prints, and it is obvious also that they cannot always be laid down as clerical errors. This has likewise a bearing upon ancient manuscripts; the mere occurrence of abnormal, obsolete, or dialectic forms is not sufficient evidence for pronouncing the verdict that the said manuscript or work is old, while certainly the total evidence presented by archaisms will always influence our judgment in favor of a greater antiquity. It would be, for example, perfectly conceivable to me that a Jyarung Lama who, owing to the far-reaching divergence of his tongue from the written language, is forced to study the latter thoroughly, as we, for instance, would study Latin, will be inclined to write the word *mig* in the form *dmyig* or *dmig*. Analogous to the latter is the form *dmag-pa* (Table XI, 1) for the more common *mag-pa*; and as the prefix *d* before *m*, in cases where the written language is without a prefix, is a characteristic of the Jyarung dialect, the conclusion may be hazarded that the *document Pelliot* was composed either in a locality where a dialect identical with, or allied to, Jyarung was spoken, or that, regardless of the locality where the composition took place, the author of the document was conversant with a language related in phonology to Jyarung.

What is the meaning of the prefixed dental *d*? In the written language we find such formations as *ma*, "below," — *dma*, "to be low;" *mañ*, "many," — *dmañs*, "multitude," and *dmag*, "army;" *mig*, "eye," — *dmig*, "hole." The formations with the prefix *d* apparently are secondary derivatives from the stem beginning with *m*. Comparison with the allied languages tends to confirm this opinion; *mig* is the Tibetan stem-word, as shown by Lepcha *a-mik*, Burmese *myak* (*myet*), Kuki-Chin *mit*, *mi*(*k*), [1]) Chinese *muk* 目. In all Indo-Chinese languages we observe that nouns are clas-

1) STEN KONOW, *Z. D. M. G.*, Vol. LVI, 1902, p. 506.

sified into certain categories, and that each of these categories is associated with a particular numerative. The numerative is the index or outward symbol of the mental association underlying these categories of ideas. These numeratives, with a few exceptions, have disappeared from modern Tibetan, but they are preserved in many of the so-called prefixes which represent their survivals, and this is the usual function of prefixes in nouns (though they certainly have also other origins and functions). The original significance of the majority of them can no longer be made out, and will probably remain obscure; the numerous variations of prefixes in the dialects indicate that there has been a large number of differing numeratives from remote times. A few examples may serve as illustration. The prefix *m* appears in connection with words denoting organs of the body, and it is curious that there are groups with the same initial sounds. There is a *mc*^{c} group, — *mc*^{c}*ed* "body," *mc*^{c}*e-ba* "tusk," *mc*^{c}*er-pa* "spleen," *mc*^{c}*in-pa* "liver," *mc*^{c}*an* "side of the breast," *mc*^{c}*u* "lip," *mc*^{c}*i-ma* "tear," *mc*^{c}*il-ma* "spittle;" there is a *mg* group, — *mgo* "head," *mgur*, *mgul* "throat," *mgrin-pa* "neck," a *mk*^{c} group, — *mk*^{c}*al-ma* "kidneys," *mk*^{c}*ris-pa* "bile," *mk*^{c}*rig-ma* "wrist," *mk*^{c}*ur-ba* "cheek." The occurrence of the prefix *m* in these fifteen words belonging to the same category of idea cannot be accidental, and the supposition of a former numerative *m* joined to names of bodily parts seems a plausible explanation for its presence. The following groups are also suggestive: *ldad-pa* "to chew," *ldan-pa* "cheek," and *ldag-pa*, "to lick;" *lte-ba* "navel," *lto-ba* "stomach," and *ltogs-pa* "hunger;" *rkaṅ-pa* "foot," *rke* "waist," *rkan* "palate," *rkub* "anus."

The laws of *sandhi*, as established by the Tibetan grammarians,[1])

1) The generally adopted metrical versions are given in text and translation in *Studien zur Sprachwissenschaft der Tibeter* (*Sitzungsberichte der bayerischen Akademie*, 1898, pp. 579—587).

are not strictly observed. The indefinite article *žig* is correctly employed after nouns ending in a vowel, *n* and *m*: *dgra žig*, *gñen žig*, *mye ṅan žig*, *gtam žig*; *rton cig* in V. 23 is correct owing to the existing *da drag*;[1]) *cig* correctly in *myi rgod cig*; *ri-dags žig* instead of *šig*. Of designations of the genitive, we find *-i*, *kyi*, and *gi*, but not *gyi*: *lhai*, *p'yogs-kyi*, *bud-myed-kyi*, *dguṅ-gi*; but *yul-gi*, *žaṅ-lon-gi*, instead of *gyi*; likewise in the instrumental case, *gñen-gis*, *gcan-zan-gis*. The termination of the terminative is *du*: *žaṅ-lon-du*, *gbriṅ-du*, *p'yag du* (instead of *tu*), *mt'o du* (V. 19) instead of *mt'o-ru* or *mt'or*, but *dgu-r* (V. 11), *bzaṅ-por* (V. 25), *riṅs-par* (V. 27); also *ltas-su* (V. 12) is a regular formation. The suffix *tu* after vowels occurs in modern manuscripts likewise.[2]) The particle *te* of the gerund, with its variants, is utilized according to rule: *k'yer-te*, *k'rid-de*, *rñed-de*, *ši-ste*.

1) Compare the rule as formulated in *Za-ma-tog*, *l. c.*, p. 584; and above, p. 61, note 2.

2) *Ein Sühngedicht der Bonpo*, *l. c.*, p. 22.

ADDITIONAL NOTES. — Regarding the crow of orientation employed by the navigators (p. 11, note), see now also R. OTTO FRANKE (*Dīghanikāya*, p. 166, Göttingen, 1913). FRANKE claims for himself the priority in having established the fact of this practice of mariners; but MINAYEV, at any rate, was the first to explain correctly the term *disākāka*.

On p. 29, after line 21, the following was omitted through an oversight of the printer: In *K.* we meet the sentence *t'ag riṅs-su agro-bar agyur-ro*, "you will set out on a distant journey;" the same is expressed in the Table in genuinely popular style by *lam riṅ-por dgos-pa*.

Note on p. 95. In regard to T'u-po see also HIRTH, *Sinologische Beiträge zur Geschichte der Türk-Völker* (*Bull. Ac. St.-Pét.*, 1900, p. 242). The sole object of the note above referred to was to discuss the relation of the Chinese to the Tibetan and alleged Tibetan names.

BIBLIOTHECA MATHEMATICA SINENSIS PÉ-FOU

PAR

le Rév. Père **VANHÉE**, S.J.

Les jésuites apportèrent à la Chine les sciences Européennes: arithmétique, algèbre, géométrie, trigonométrie, logarithmes, mécanique, physique, géographie, philosophie, astronomie surtout, eurent désormais des livres classiques, dictés par les missionnaires et mis en beau style par leurs illustres élèves, la plupart grands mandarins et grands lettrés.

Pour se faire une idée nette de l'influence exercée sur l'esprit des Chinois, par cet enseignement oral et écrit, pour démêler ce que les mathématiciens jaunes y ont puisé, ajouté ou modifié, pour être à même de porter un jugement impartial et définitif sur les productions chinoises qui s'échelonnent de la fin des Ming à la dernière période des Ts'ing — soit un espace de 3 siècles environ — il faut absolument connaître les ouvrages scientifiques de *l'imprimerie Sino-Européenne* [1]).

---

1) H. Cordier. — *L'Imprimerie Sino-Européenne en Chine.* — Paris, Imprimerie Nationale, 1901 in-8, pp. IX–73 + 1 f. n. ch.

Pendant mon long séjour en Chine [1]) j'ai lu et relu, annoté et admiré ces admirables travaux, et j'en donnerai plus tard un aperçu clair et concis, auquel, pour le moment, la bibliographie de Cordier peut servir de premiers jalons, combien bien placés, il est inutile de le redire.

J'offre aujourd'hui l'analyse de la collection Péfou. Elle fera voir au lecteur la tournure générale des travaux exécutés par les mathématiciens jaunes; nomenclature, procédés, notation, idées maîtresses, avec cet avantage immense de donner les textes originaux caractéristiques, sans lesquels notre manière de penser se substitue trop facilement à celles que nous sommes chargés de traduire.

Vers 1875, fut publiée sous la direction de Ting Ts'iu-tchong, 丁取忠 la collection des ouvrages mathémathiques du studio Péfou.

Mathématicien de talent, ainsi que son ami Ou Kia-chan, il voulut faire pour son époque, ce que Mei Wen-ou avait tenté deux siècles plus tôt par son édition du *Swan-fa t'ong-tsong* 算法統總.

1) Le P. Vanhée resté en Chine depuis 1892 jusqu'en 1911 y a publié entre autres ouvrages:

匯學雜誌 Revue scientifique.
匯報 (1897—1907) En collaboration avec Li s. j. et P'é s. j. (à la Biblioth. Nationale).
西學列表 Statistique.
泰西事物叢考 Encyclopédie en coll. av. Li s. j.
泰西列代名人傳 Biographies Occidentales.
近代博士傳畧 Biographies modernes.
動物學要 Rudiments de Zoologie.
千奇萬妙 La science amusante.
試驗指南 Boussole des expériences (H. Cordier).

Ou Kia-chan dans une gentille petite préface [1]) courte et claire, chose assez rare en Chine pour qu'on le remarque, se dit littéralement fou des mathématiques. Il voudrait pouvoir communiquer son goût aux commençants. C'est dans ce but, que de concert avec son ami Ting, il a rassemblé la collection.

Les ouvrages et opuscules sont d'inégale valeur. Plusieurs méritent une traduction annotée, entre autres les numéros 13, 14, 18, 22, qui nous laissent entrevoir les résultats obtenus par les algébristes chinois aux XII[e] et XIII[e] siècles [2]).

1. Vingt et un articles sur la mathématique par Ou Kia-chan de Nan-fong 算書廿一種.

1) *Preface* de Ou Kia-chan Tse-teng natif de *Nan-foung*.

A notre époque, les mathématiques fleurissent vraiment. Les vieilles méthodes sont bien comprises et de nouvelles théories voient sans cesse le jour. La Chine n'a pas encore joui de ce spectacle. Mon ami Ting Kwo-tch'en de Tch'ang-cha aussi bien que moi-même nous n'avons pas d'autre amour, d'autre préoccupation, nous sommes pour ainsi dire fous des mathématiques et quand nous arrivons à nous oublier un peu nous-mêmes, c'est pour communiquer le même goût aux autres. Dans nos entretiens, nous avons constaté avec douleur qu'il n'existe aucun manuel élémentaire pour les commençants car celui de Mei Wen-ou n'est plus en circulation. A la place du *Swan-fa t'ong-tsong* nous avons décidé de publier ces éléments en choisissant ce qu'il y a de plus simple et de plus facile pour aider les étudiants à monter plus haut et à explorer les régions plus élevées des mathématiques.

算學之至今日可謂盛矣古義既彰新法日出前此所未嘗有也余與長沙丁君果臣皆無他嗜好而甚癖於此既忘其癖更欲以癖導人嘗相與語以爲近時津逮初學之書苦無善本梅文穆公所增删之算法統宗今亦不傳因商榷共述此卷取其淺近易曉者以爲升高行遠之助云同治二年孟夏月望日南豐吳嘉善子登氏識

2) Cette traduction, commencée depuis un certain temps, est sur le point d'être achevée. Cf. T'oung-pao 1913 pp. 537—568 Li-Yé *mathématicien chinois* du XIII[e] siècle.

2. Table de logarithmes, appendice à la trigonométrie par TCHANG TSO-NAN de Kin-hoa 附八線對數表.
3. Solutions détaillées du triangle rectangle par l'algèbre des jésuites de LI SI-FAN de Tch'ang-cha 借根方句股細草.
4. Solutions détaillées du *Kiu-kou* par l'algèbre chinoise LI JOEI de Yuen-houo 天元句股細草.
5. Théorie des racines et des équations par LI JOEI 開方說.
6. Stylet pour l'extraction des racines par HSIA LWAN-SIANG 少廣縋鑿.
7. Arithmétique du *Ou ming i* par SIU YEOU-JEN de Ou-tcheng 務民義齋算學.
8. Les 100 volailles par CHE JE-TCHOEN de Kia-ting 百雞術衍.
9. Longitudes et latitudes en géographie TING TSIU-TCHONG de Tch'ang-cha 輿地經緯度里表.
10. Explication complète de la méthode *K'ieou-i* par HWANG TSONG-HSIEN 求一術通解.
11. Lignes trigonométriques 割圓八線綴術.
12. Miettes de mathématiques par TING TS'IU-TCHONG de Tchang-cha 數學拾遺.
13. Miroir maritime pour mesurer la cercle par LI YÉ 測圓海鏡.
14. *I-kou Yen-twan* par LI YÉ 益古演段.
15. Recherches avec figures sur la valeur de π par TS'ENG KI-HONG de Siang-hsiang 圜率攷真圖解.
16. *Yenri Katsuno* par Kayetsu Shunko de Nangasaki 圓理括囊.
17. *Sou-pou Yen-ts'ao* par TING TSIU-TCHONG 粟布演草.
18. Texte du *ts'i kou* commenté et expliqué par TCHANG TOEN-JEN de Yang-tch'eng 緝古算經細草.
19. Théorie des logarithmes par TING TSIU-TCHONG 對數詳解.
20. Explication des calculs analytiques de Ming par TSOUO TSIEN de Siang-Yin 綴術釋明.

21. Explication des calculs analytiques de Tai par Tsouo Tsien 綴術釋戴.

22. Précieux miroir des 4 éléments par Tchou Che-kien de Yu-yen 四元玉鑑.

23. Un mot sur la mathématique et la science en général par Tcheou Pai-k'i 格術補.

Vingt et un articles sur les Mathématiques.

1. Calcul au pinceau[1]) 筆算.
2. Règle de trois[2]). Proportions 今有術.
3. Fractions 分法.
4. Extraction des racines 開方術.
5. Carrés 平方術.
6. Cercles 平圓術.
7. Cylindres et cubes 立方立圓術.
8. Triangle rectangle 句股術.
9. Trigonométrie plane 平三角術.
10. Trigonométrie sphérique 弧三角術.
11. Mesure des hauteurs et distances 測量術.
12. Partages proportionnels 差分術
13. Système «trop et trop peu» 盈朒術
14. Equations *Fang-tch'eng* 方程術.

---

1) Le *calcul au pinceau* signifie le système, où l'on ne se sert pas de l'abacus ni des fiches à calcul, mais d'un pinceau et de papier. C'est le calcul occidental, introduit d'abord par les Arabes, semble-t-il, sous les Yuen (1280—1368).

L'expression *pi-swan* 筆算 opposée à 珠算 *tchou-swan* est courante. Mais, en dehors des écoliers formés ces dernières années, tout le monde se sert encore de l'abacus et avec une grande dextérité.

2) L'expression élégante est 今有術 règle des problèmes qui commencent par les deux caractères 今有 *supposons que*. Les données s'appellent 今有數 les inconnues 所求數. La terminologie moderne est 四率比例 ou bien 異乘同除法.

15. Explication du *T'ien-yuen* 天元一術釋例.
16. Nomenclature et règles du *T'ien-yuen* 天元名式釋例.
17. Une solution détaillée par le *T'ien-yuen* 天元一草.
18. Catéchisme de l'algèbre *T'ien-yuen* 天元問答.
19. Comparaison entre *Fang-tch'eng* et *T'ien-yuen* 方程天元合釋.
20. Explication du système des 4 éléments 四元名式釋例.
21. Solutions détaillées par les 4 éléments 四元草.

13. Excès et défaut.

Le texte du *Kieou-tchang* porte comme règle:

Quand en compagnie on fait un achat et qu'il y ait d'un côté excès et de l'autre défaut, placez les prix offerts en haut, en dessous arrangez le surplus et ce qui manque, puis multipliez en croix. L'addition des produits obtenus donnera le dividende et la somme de ce qui manque et du surplus fournira le diviseur. S'il y a des fractions, réduisez au même dénominateur. Faites alors la soustraction des prix offerts. Avec ce reste divisez le dividende pour avoir le prix réel des objets et divisez le diviseur pour obtenir le nombre d'acheteurs.

Si l'on achète en compagnie et que chacun donne 8 pièces d'argent il y a 7 pièces de trop; et si chacun n'en donne que 6 il en manquera 7. On demande le nombre d'acheteurs et le prix des objets achetés?

Argent par homme	Pièces par tête
6	8
Trop peu	Trop
—	+
7	7

Réponse 7 acheteurs

49 prix des objets achetés.

Solution détaillée. D'après la règle donnée, faisons l'arrangement que voici Multiplions 7 [trop peu] par 8 [pièces payées] le produit est 56; de même multiplions + 7 par 6, il vient 42 [1]). La somme donne

1) Cette opération s'appelle *multiplier en croix* 維乘.

九章翼　盈不足

南豐吳嘉善子登述
長沙丁取忠雲梧刊

盈不足

九章原術曰盈不足相與同共買物者置所出率卽兩假令盈不足合居其下不足數以負別之令維乘卽互乘也所出率幷以爲實本應相減因有負數維乘必令乘出之數亦負凡正負術同名相減者遇異名則相加幷盈不足爲法亦因同名相減遇異名而相加令有分者通之副置所出率以少減多餘以約實爲物價約法爲人數若以法約實則得應出數

今有共買物人出八盈七人出六不足七問人數物價各幾何

荅曰七人　物價四十九

草曰如法列位

人出八盈七
人出六朒七

以朒七乘人出八得五六以盈七乘人出六得四二此所謂維乘也幷得九八爲實幷盈不足得一四爲法副置所出率八與六相減得二以約實得四九爲物價以約法得七爲人數合問

98 comme *dividende*. La somme [absolue] du trop et du trop peu est 14. Faisons la différence des deux prix conditionnels $8 - 6 = 2$. Divisions 98 par 2 nous trouvons 49 pour prix réel des objets achetés et divisant 14 par 2, nous obtenons 7 pour nombre des acheteurs.

Avec la notation moderne, soient les 2 équations

$$x = a\, y' - b$$
$$x = a'\, y + b'$$

Le tableau chinois deviendra (1), puis après multiplication en croix (2),

$$(1)\ \begin{matrix} a' & a \\ b' & b \end{matrix} \qquad (2)\ \begin{matrix} a'\,b & a\,b' \\ b' & b \end{matrix} \qquad (3)\ \begin{matrix} a'\,b + a\,b' \\ b' + b \end{matrix}$$

enfin l'addition donnera (3); la première somme $A'\,B + A\,B'$ est appelée 實 Che et la seconde $B' + B$ 法 Fa.

La différence des chiffres qui expriment l'excès et le défaut sera (4)

$$(4)\quad a - a'$$

Le prix réel (5) et le nombre d'acheteurs (6)

$$(5)\ \frac{a'\,b + a\,b'}{a - a'} \qquad (6)\ \frac{b + b'}{a - a'},$$

Il n'y a aucun document pour nous aider à retrouver par quelle voie les Chinois sont arrivés à ces résultats. Le champ des hypothèses reste ouvert.

14. Equations Fang-tch'eng.

Règle. Mettre en rangées les valeurs correspondantes. Prendre deux égalités et y donner le même coefficient à une des inconnues. Retrancher les deux équations l'une de l'autre (ou les ajouter). L'équation résultante est la réduite, qui sera la dernière, dans un système de 2 équations; sinon, la réduite devra subir les mêmes opérations que précédemment. Et dans tout système où il entre une équation de plus, il faudra une réduction en plus.

方程

術曰列各相當式在位取兩式齊其一色得式相減爲第二次相當式二色者第二次相當式卽爲本式三色者取第二次相當之兩式又齊其一色（上同注）得式相消（上同注）爲末式以下再多一色卽多一次相齊乃得末式既得末式上法下實實如法而一得所求也

假如買筆三枝墨二錠去錢一百九十文又買筆四枝墨一錠去錢一百七十文問筆墨每件價若干及筆墨相當之率

答曰筆每枝價三十文

墨每錠價五十文

筆五當墨三

草曰如法列位

左　筆三　墨一　錢一七〇

右　筆三　墨二　錢一九〇

Une fois trouvé la dernière réduite, le nombre supérieur sera le dividende et le total inférieur le diviseur. La division donnera l'inconnue.

Problème. Si pour 3 pinceaux et 2 bâtons d'encre, l'on dépense 190 sapèques, pour 4 pinceaux et 1 bâton, 170 sapèques; quel est le prix de chaque objet et dans quelle proportion faut-il les prendre pour que la valeur des deux soit la même?

Réponse. Un pinceau coûte 30 sapèques.

Un bâton d'encre vaut 50 sapèques.

5 pinceaux valent 3 bâtons d'encre.

Solution.

Gauche	*Droite*	
4	3	pinceaux
1	2	bâtons d'encre
— 170	— 190	sapèques.

Explications. Les deux colonnes précédentes gauche et droite sont ce qu'on appelle des valeurs correspondantes. Les prix ont le signe négatif, car ils indiquent ce qu'on a déboursé pour avoir les objets.

Pour trouver le prix des pinceaux, multiplions les deux colonnes en croix par 1 et 2, totaux des bâtons d'encre, il vient:

Gauche	*Droite*	
8	3	pinceaux
2	2	bâtons
— 340	— 190	sapèques

Soustrayant il reste

Gauche	
5	pinceaux
— 150	sapèques

pour dernière expression. Le chiffre d'en haut est le diviseur, celui d'en bas le dividende, d'où le prix du pinceau est de 30 sapèques. Réponse exacte.

釋曰前之左右二行所謂相當式也命錢爲負者錢爲用出之數與筆墨之收入相反故以正負別之也此爲二色方程也

求筆價草曰以左墨數一乘右通行得筆三墨二錢一九〇右墨數二乘左通行得筆八墨二錢三四〇相減得筆五錢一五〇爲末式上法下實得三十文爲筆價合問

釋曰此求筆價故以墨數互乘取齊令墨數齊而消法也

既得筆價或三或四乘之得九〇一二〇以減右左相當式之錢餘一〇〇五〇以右左墨數二一爲法除之均得五十文爲墨價若欲先求墨價者則如下草

求墨價草曰以左筆數四乘右通行得筆十二墨八錢七六〇右筆數三乘左通行得筆十二墨二錢五六〇相減得墨五錢二五〇爲末式上法下實得五十文爲墨價合問

釋曰此求墨價故以筆數互乘取齊令筆數同而消去也餘術準此

Explications. Voilà le système pour chercher le prix des pinceaux. Aussi a-t-on pris les coefficients des bâtons d'encre comme multiplicateurs, afin de les égaliser et de les éliminer [1]).

[L'auteur donne ensuite la façon de trouver le prix des bâtons d'encre et recommence plus bas toutes les opérations pour chercher directement la valeur d'un bâton].

Problème. Si l'on prend 5 moineaux et 6 hirondelles, les moineaux sont plus lourds que les hirondelles; mais si l'on pèse 4 moineaux et 1 hirondelle d'un côté, et 5 hirondelles plus 1 moineau de l'autre, les poids sont égaux. Les moineaux et les 6 hirondelles pèsent ensemble 1 livre. Quel est le poids de chaque oiseau?

Réponse. Poids du moineau: once $1\frac{13}{19}$; hirondelle: once $1\frac{5}{19}$.

Explications. Puisque 4 moineaux 1 hirondelle égalent comme poids 5 hirondelles plus 1 moineau, enlevons des deux côtés 1 hirondelle et 1 moineau, nous aurons encore égalité; d'où:

---

1) En représentant les pinceaux par x et les bâtons d'encre par y, l'on a

	gauche	*droite*		
(1)	4 x	3 x	ou bien	4 x + y — 170
	+ 1 y	+ 2 y		3 x + 2 y — 190
	— 170 s.	— 190 s.		

	gauche	*droite*		
(2)	8 x	3 x	ou bien	8 x + 2 y — 340
	+ 2 y	+ 2 y		3 x + 2 y — 190
	— 340 s.	— 190 s.		

(3)	5 x	ou bien	5 x — 150
	— 150		

Il n'y a pas de signe d'égalité ni de zéro exprimés. La valeur négative correspond aux positives. La valeur avec signe négatif balance les autres. Mais il est évident que 5 x — 150 *serait* notre 5 x — 150 = 0.

今有五雀六燕集稱之衡雀俱重燕俱輕一雀一燕交而處衡適平并燕雀重一觔問燕雀一枚各重幾何

答曰雀重一兩又十九分兩之十三

燕重一兩又十九分兩之五

釋曰交處而衡平是四雀一燕與五燕一雀之重相當也同者去之左右各去一雀一燕其數同也得三雀四燕其重相當

右	雀三	燕四	○
左	雀五	燕六	重一觔

又釋曰列燕四為負者以雀三燕四所集有彼此之別故必令之異名或列為雀三燕四亦無不可左式則燕雀共處與一觔之重相當故令燕雀同名而與一觔異名也餘準此

求雀重術以
左燕數六乘右通行得雀一八○燕二四○
右燕數四乘左通行得雀二○燕二四重四觔
相減得雀三

八　重四觔爲末式上法下實得一兩又三十八分兩之二十六

子母各以二約之合問

燕重草曰以左雀數五乘右通行得雀十五燕二〇〇
以右雀數三乘左通行得雀十五燕十八重三觔相

減得燕三八　重三觔爲末式上法下實得一兩又三十八分兩

之一〇子母各以二約之合問

又草曰位列於下

右　雀一　燕五　重八兩

左　雀四　燕一　重八兩

釋曰此因交處而平是燕五雀一與雀四燕一之重相當幷之共

重一觔是分之必各重八兩也求法做前法入之亦得各重

---

1) L'expression technique 交處而衡平 est au premier abord d'une obscurité extraordinaire.

gauche	*droite*
5	3 moineaux
6	— 4 hirondelles
— 1 livre	0 poids [1])

Le poids de 3 moineaux égale celui de 4 hirondelles, donc pour avoir correspondance, il faut écrire — 4, de même à gauche — 1 livre.

15. T'ien-yuen.

Dans ses cinq articles 15—19, notre auteur essaye de donner quelques notions générales sur le 天元 *t'ien-yuen*, ou algèbre chinoise. J'extraye du 天元一草 le petit problème intéressant que voici.

今有雞兎同籠上有三十頭下有八十足問雞兎各若干
荅曰雞二十隻 兎十隻
法以三十頭任名之爲甲八十足任名之爲乙如下草求之

Problème. Poules et lièvres sont dans une seule cage. En l'air il y a 30 têtes, à terre 80 pattes. Quel est le nombre respectif des volailles et des lièvres?

Réponse. 20 poules; 10 lièvres.

Solution. Soit a les 30 têtes et b les 80 pattes, on trouvera le nombre ainsi:

Explication. Représentons par l'élement *t'ien* le nombre inconnu

---

1) Les deux équations sont à l'Européenne:

$$5\,m + 6\,h - 1\text{ livre} = 0$$

$$3\,m - 4\,h = 0$$

2) L'auteur donne encore le système suivant:

	gauche	*droite*	
	4	1	moineaux
	1	5	hirondelles
	— 8 onces	— 8 onces	poids

Soit

$$1\,m + 5\,h - 8\text{ onces} = 0$$

$$4\,m + 1\,h - 8\text{ onces} = 0$$

des poules; retranchons de a, nous obtenons (a — x) qui représente le nombre des lièvres. Multipliant par 4 nous avons le nombre des pattes de lièvres (4 a — 4 x). Retranchant de b il vient (b — 4 a + 4 x) qui représente le nombre des pattes des poules; mettons cette expression à gauche; mais 2 x représente aussi le nombre les pattes des volailles, mettons *à droite*; égalisons à *la gauche* il reste après simplification (b — 4 a + 2 x), substituant les valeurs données il vient (— 40 + 2 x), 40 est le dividende 2 est le diviseur et le quotient 20 est le nombre des poules; réponse exacte.

草曰立天元一爲雞數即雞頭數以減甲得甲十爲兎頭數四因之得四甲〨爲兎足數以減乙得乙四甲||||爲雞足數寄左乃以二因天元得元亦爲雞足數消左得乙四甲||爲除式乃依間數列之得〨||上實下法得二十合問

* * *

Ces éléments donnent une idée du genre vraiment original de la pensée mathématique chez les Chinois les plus intelligents vers le milieu du XIX siècle. Ils laissent également apercevoir la valeur des anciens traités dont ce manuel veut donner la quintessence.

1) L'auteur s'inspire de la notation Européenne qu'il représente d'après le *t'ien-yuen*

a — x	甲 — 1	b — 4 a + 4 x	乙 — 4 a 4
4 a — 4 x	四甲 — 4	(— 40 + 2 x)	— 40 2 x

Ce n'est plus la vieille méthode pure, mais arrangée et truquée.

Ting Tsiu-tchong dans sa préface [1]) avait exprimé l'espoir que les jeunes, grâce à ces 21 petits traités pourraient briller dans les hautes mathématiques et ne pas comme lui, par manque de livres, arriver à la vieillesse sans avoir rien fait qui vaille.

一原書印後博求四方
通算士互相考正海
甯李壬叔先生善蘭
校正居多南海鄒特
夫先生伯奇亦開有
參定
一算書無文義可考闕
校頗難取忠心力衰
秏幸得新化黃宗憲
玉屏爲助其刻費則
昔年胡文忠公所贈
買書之資也取忠又
識

1) *Préface de* Ting.

Jusqu'à l'âge de 40 ans il n'avait pu trouver de livres pour étudier les mathématiques. Heureusement Ou Kia-chan l'a aidé. Il a pu ainsi éditer d'abord quelques dizaines d'articles et peut enfin donner cette édition.

予少喜步算而苦無師承又地僻不
能得書每持籌凝思寢食俱廢垂四
十年然後古今言算之書稍稍捋集
而予心力亦已衰矣咸豐季年與南
豐吳子登太史相往來舉生平疑義
往返研究先生不以予不敏隨筆剖
示久之成帙予既習聞其論緒又欲
廣之以公同好乃請編次大略得廿
餘種往歲癸亥曾以活字印行十數
種今已俵散殆盡數年來又於舊稾
中得數種共爲廿有一種登諸梨棗
後之有志於此者由淺入深爲功較
易當不至如予之老而無成也
同治十一季壬申歲冬月丁取忠識

Dans une petite introduction où il insiste sur les mérites de son ami Ou Kia-chan il conclut par les deux alinéas que voici.

1. Après la 1ère édition, les mathématiciens se sont empressés à signaler les erreurs: Li Jen-siu Chan-lan de Hai-ning, avant tous les autres, puis aussi Tcheou T'é-fou Pé-k'i de Nan-hai.

2. A cause de mon grand age, je n'aurais pu que difficilement corriger les épreuves. Heureusement Hoang Tsong-hien Yu-ping de Jin-hoa m'a rendu ce service. Les frais de la réimpression ont été couverts par Hou Wen-tchong.

2. 附八線對數表 Appendice. Tables des logarithmes des 8 lignes trigonométriques par Tchang Tsoh-nan.

Tchang est l'auteur d'un résumé de mathématiques *Ts'oei-wei-chan fang* 翠薇山房, en 38 fascicules, comprenant 15 parties.

C'est une compilation sans aucune idée originale. Les titres des 15 parties sont: 1. Mesure des solides. 2. Mesure des surfaces. 3. Suppléments aux mesures des surfaces et des volumes avec des notions sur l'algèbre chinoise. 4. Tables des 8 lignes trigonométriques. 5. Logarithmes. 6. Problèmes sur la trigonométrie sphérique. 7. Points principaux de la trigonométrie sphérique. 8. Tables des longitudes et latitudes. 9. Tables solaires. 10. Tables de l'altitude solaire durant l'année. 11. Cartes et catalogue d'étoiles fixes. 12. Cartes et catalogue des étoiles qui passent au méridien. 13. Tables des mêmes suivant plusieurs chronomètres. 14. Tables des mêmes d'après des heures différentes. 15. Formules pour le calcul des Eclipses.

Le numéro 5 de cette compilation est ici réimprimée [1]).

1) Cf. plus bas n°. 19 對數詳解 *Toei-chou siang-kiai.*

對數八線表

四十四度

逆	餘切
〇六	一〇〇一五一六二八二
九	四九一〇〇〇
八	四六五七一九
七	四四〇四三九
六	四一五一五九
五	三八九八八〇
四	三六四六〇一
三	三三九三二二
二	三一四〇四四
一	二八八七六七
〇五	二六三四九〇
九	二三八二一三
八	二一二九三七
七	一八七六六一
六	一六二三八五
五	一三七一一〇
四	一一一八三五
三	〇八六五六一
二	〇六一二八七
一	〇三六〇一四
〇四	〇一〇七四〇
九	一〇〇〇九八五四六七
八	九六〇一九五
七	九三四九二三
六	九〇九六五一
五	八八四三七九
五	八五九一〇八
三	八三三八三七
二	八〇八五六六
一	七八三三九五
〇三	七五八〇二五
	正切

順

3. Le triangle rectangle par l'algèbre des jésuites.

L'algèbre Européenne introduite en Chine par les jésuites au XVII siècle s'appelle *ts'ié-ken-fang* 借根方.

C'est d'après cette algèbre que les problèmes chinois sur le triangle rectangle sont résolus dans l'ouvrage de LI SIH FAN 李錫蕃.

Le sujet est donc vieux, la méthode était neuve pour les mathématiciens chinois. Elle nous est familière. La table des matières et la solution d'un ou deux problèmes suffiront donc ici.

1. Connues b et c, chercher a?
2. Connues c et a; b?
3. Données c, (a + b); a et b?
4. Connues c, (a — b); trouver a et b?
5. Données a et b, chercher c?
6. Connues b et (a + c) déterminer a et c?
7. Connaissant b et (a — c), trouver a et c?
8. Avec a et (b + c) fixer b et c?
9. Avec a et (b — c) trouver b et c?
10. Avec (b + c) et (a + b) trouver a, b, c?
11. Données (b + c), (a — b), trouver a, b, c?
12. Connues (b + c); a — (b — c); chercher a, b, c.
13. Données (b + c) a + (b — c); fixer a, b, c.
14. Connues (b — c); (a + b); a, b, c?
15. Données (a — c); (a — b); fixer a, b, c.
16. Connaissant (b — c), a + (b +c); trouver a, b, c.
17. Etout donnés (b — c), a + (b + c); —
18. Connues (a + b), a — (b — c); —
19. Connaissant (a + b), a + (b + c); —
20. Données (a — b), a — (b — c); —
21. Connues (a — b), a + (b + c); —

借根方句股細草目錄

有句有股求弦一

有句有股和求股弦者以句減和得股

有句有股較求股弦者以較加句得股

有股有句股和求句弦者以股減和得句

有股有句股較求句弦者以較減股得句

以上四題均與上同術[1]

有句有弦求股二

有句有句弦和求股弦者以句減句弦和得弦

有句有句弦較求股弦者以句弦較加句得弦

有弦有句弦和求句股者以弦減句弦和得句

有弦有句弦較求句股者以句弦較減弦得句

以上四題均與上同術[1]

有句有股弦和求股弦三

有句有弦與句股和之和求股弦者以句減弦和和得股弦和

---

1) L'auteur répète constamment la remarque que les différentes variantes données après chaque problème principal peuvent toujours se résoudre d'après le même principe. Pour abréger nous avons adopté la notation suivante

a | b

c

a = 弦 hypothénuse

b 股 hauteur

c 句 base

有句有弦與句股較之和求股弦者以句加弦較和得股弦和

有股弦和有弦與句股和之和求股弦者以股弦和減弦和和得句

有股弦和有弦與句股較之和求股弦者以弦較和減股弦和得句

[1] 以上四題均與上同術

有句有股弦較求股弦[四]

有句有弦與句股和之較求股弦者以弦和較減句得股弦較

有句有弦與句股較之較求股弦者以句減弦較較得股弦較

有股弦較有弦與句股和之較求股弦者以股弦較加弦和較得句

有股弦較有弦與句股較之較求股弦者以股弦較減弦較較得句

[1] 以上四題均與上同術

有股有弦求句[五]

[2] 有股有股弦和求句弦者以股減股弦和得弦

有股有股弦較求句弦者以股加股弦較得弦

有弦有股弦和求句股者以弦減股弦和得股

有弦有股弦較求句股者以股弦較減弦得股

2) Ici les quatre variantes peuvent être notées:

a. Données b et a + b; c?

b. „ b et a — b; c?

c. „ a et a + b; b?

d. „ a et a — b; b?

[1]) 以上四題均與上同弦

有股有句弦和求句弦 六

有股有弦與句股和之和求句股者以股減弦和和得句弦和

有股有弦與句股較之較求句弦者以弦較較加股得句弦和

有句弦和有弦與句股和之和求句股弦者以句弦和減弦和和得股

有句弦和有弦與句股較之較求句股弦者以弦較較減句弦和得股

[1]) 以上四題均與上同術

有股有句弦較求句弦 七

有弦有句股和求句股 八

[2]) 有弦有弦與句股和之和求句股者以弦減弦和和得句股和

有弦有弦與句股和之較求句股者以弦和較加弦得句股和

有句股和有弦與句股和之和求句股弦者以句股和減弦和和得弦

有句股和有弦與句股和之較求句股弦者以弦和較減句股和得弦

[1]) 以上四題均與上同術

有弦有句股較求句股 九

---

2) *a.* Données a : $a + (b + c)$

b. „ a : $a - (b + c)$

c. „ $b + c$; $a + (b + c)$

d. „ $b + c$: $a - (b + c)$

有句股和有股弦和求句股弦十

有句股和有句弦較求句股弦者以句弦較加句股和得股弦和

有股弦和有句弦較求句股弦者以句弦較減股弦和得句股和

[1] 以上二題均與上同術

有句股和有股弦較求句股弦十一

[2] 有句股和有句弦和求句股弦者以句股和減句弦和得股弦較

有股弦較有句弦和求句股弦者以股弦較減句弦和得句股和

[1] 以上二題均與上同術

有句股和有弦與句股較之較求句股弦十二

有句股和有弦與句股較之和求句股弦十三

有句股較有股弦和求句股弦十四

有句股較有句弦和求句股弦者以句股較加句弦和得股弦和

有股弦和有句弦和求句股弦者以句弦和減股弦和得句股較

[1] 以上二題均與上同術

有句弦較有股弦較求句股弦十五

---

2) On aura remarqué l'élégante précision du texte, dans tous ces problèmes. A remarquer :

句股較 $= (b - c)$; 有弦與句股和之和 $= a + (b + c)$

句股和 $= (b + c)$; 有弦與句股和之較 $= a - (b + c)$

25. Connaissant (a — c), a + (b + c); déterminer a, b, c?

有句股較有句弦較求句股弦者以句股較減句弦較得股弦較

有股弦較有句弦較求句股弦者以股弦較減句弦較得句股較

以上二題均與上同術

十六 有句股較有弦與句股和之較求句股弦

十七 有句股較有弦與句股和之和求句股弦

十八 有股弦和有弦與句股較之較求句股弦

十九 有股弦和有弦與句股和之較求句股弦

二十 有股弦較有弦與句股較之和求句股弦

二十一 有股弦較有弦與句股和之和求句股弦

二十二 有句弦和有弦與句股較之和求句股弦

二十三 有句弦和有弦與句股和之較求句股弦

二十四 有句弦較有弦與句股較之較求句股弦

二十五 有句弦較有弦與句股和之和求句股弦 [1]

1) Nous mettons les numéros d'ordre en haut, les Chinois les mettent en bas.

Problème. La base mesure 8 pieds, la hauteur 35, trouver l'hypothénuse?

Solution. Prenons la racine [1]), pour représenter l'hypothénuse. La racine, multipliée par elle-même donne le carré de l'hypothénuse, En multipliant la base de 8 pieds par elle-même, il vient 64, carré de la base. En multipliant la hauteur 15, par elle-même, l'on trouve 225 pieds, carré de la hauteur. La somme de ces deux carrés donne 289 pieds, valeur de l'hypothénuse au carré. Donc, extrayant la racine carrée de 289, d'après les règles connues, il vient 17 pieds: c'est la valeur de l'inconnue, l'hypothénuse [2]).

設如有句八尺股十五尺求弦幾何

法借一根爲弦以一根自乘得一平方爲弦自乘數以句八尺自乘得六十四尺爲句自乘數以股十五尺自乘得二百二十五尺爲股自乘數句股兩自乘數相併得二百八十九尺亦爲弦自乘數而與弦自乘之一平方相等乃以二百八十九尺爲正方積用開平方法算之得十七尺爲一根之數卽弦

L'auteur Li Sih-fan Tsin-tou naquit à Tch'ang-Cha. D'une intelligence précoce, il aurait à l'âge de 7 à 8 ans, stupéfait toute

1) J'ai traduit mot à mot, mais il est évident que le caractère *racine* répond à notre x, ou inconnue.

2) L'auteur ne se sert d'aucun signe. Le tout est écrit en langage ordinaire. Le livre entier est dans le même style.

sa parenté par la rapidité d'un calcul embarrassant, où les grandes personnes s'étaient perdues une journée entière [1]).

Grand amateur de mathématique, il aurait vu que la vieille algèbre chinoise Tien-yuen était au fond la même que celle des

1) Cf. ci-contre: Préface de Ting. On y vante le courage de Li qui dans une année de disette osa se mettre en avant pour aller chercher du riz et le distribuer.

借根方句股細草一卷長沙李錫蕃晉夫演晉夫幼穎悟工詩
文有神童之目七八歲時家人算魚直銖兩參差移晷莫決晉
夫至立剖其數長老皆大驚予與晉夫中表交最密道光季年
湘南大飢大府發倉穀令各都甲赴領巨室皆畏累不敢前晉
夫曰若人人計利害衆焉得活於是獨詣縣請穀若干后徧賑
之後果責還倉晉夫奔走斂集悉數償補卒免於累當是時舉
家非之而晉夫無幾微愁恨可謂難矣嘗與予學算思力尤絕
古人之立天元一西人之借根方一見輒通曉予嘗病句股和
較相求諸術一術馭一題鮮有簡法晉夫謂借根方一術足以
了之乃發例得數十題皆用借根法予亟促之卒業顧屢困童
予說未脫藁而沒春秋二十有八惜哉予既傷其賫志又自念
衰疾大懼其書之不克就也屬南豐吳子登太史避亂來楚因
定交請爲是正數十字而此書遂成嗚呼自晉夫之沒於今十
有四年矣然後得南豐以畢予願不可謂非晉夫之幸也
同治二年夏五望日丁取忠雲梧氏記

jésuites. Parti de cette idée, il résolut les vieux problèmes chinois sur le triangle rectangle au moyen de la nouvelle méthode. Frappé d'une mort prématurée, «à l'âge de 28 printemps», il n'eut pas le temps d'achever son travail. Ting pria son ami Ou Kia-chan de le parfaire. Ting et Ou, dans leurs préfaces se laissent entraîner par leur affection pour ce jeune homme. Ou ne craint pas de s'écrier: Puisque Li a réussi dans sa tâche, n'est il pas mathématicien brillant? [1])

4. 天元句股細草. *T'ien-yuen Kiu-kou si-ts'ao* Solutions détaillées du triangle rectangle par l'algèbre chinoise. Li Joei 李鋭 y donne les 34 problèmes classiques chinois sur le triangle rectangle mais il les résout par la vieille algèbre *t'ien yuen* et y ajoute des tracés géométriques comme explication.

---

1) Voyez la préface de Ou ci-contre. Il affirme l'identité entre le *Tien-yuen* et l'algèbre Européenne 夫西法之借根方卽中法之天元也.

余好算術因得盡交今時之習算君子
於長沙得丁君果臣其好乃過於余所
藏算書至廣且備多余平生所未見者
時從假觀因與上下其議論一日出李
君靖夫所演句股和較相求諸術示余
曰此余表弟之所謂還也表弟於此事
天資絶人不獨遠過頑鈍然不幸早世
故所業僅此懼其湮沒失傳將梓而存
之余讀之知其於借根方已能豪無滯
礙夫西法之借根方卽中法之天元一
也以之馭算可謂得一而萬事畢矣李
君能此豈不卓然一算家哉余旣重李
君之學又感丁君之拳拳絶業且篤於
親舊也故樂爲校勘以歸之同治元年
秋月南豐吳嘉善哉

Comme la *théorie des équations* ouvrage posthume [1]) de Li se-hsiang 李四香 [1]), ce volume est un des plus utiles parmi les œuvres du grand mathématicien 尤切於日用. La 1ère édition, faite par le maître lui-même, exécutée à Ou-men 吳門, renfermait encore quelques fautes corrigées par Hwang Yu-ping qui s'est donné la peine de surveiller avec soin l'impression si difficile de l'œuvre. Quant aux deux dernières figures, trop embrouillées dans l'original, elles ont été changées par Ou Kia-chan [1]).

1) Préface de Ting; Li se-hsiang est le même que Li Chang-tche et Li-Joei.

李四香先生遺書中其開方說及天元句股細草尤切於日用久欲爲之續刻以廣其傳而開方說梓於廣州在先生旣歿之後其中行列顛倒算式舛錯幾至不可卒讀因囑新化黃宗憲玉屏爲之校正其天元句股細草先刻於吳門爲先生所手寫先付梓以玉屏校之則又更正三處如二十一問圖解中此半段句較較冪內減去句較較二數相乘冪此冪是承上文句較較相乘冪來卽子丑二段其辛壬癸三段乃其減之所餘原本以辛壬癸三段置於冪字不餘字上遂令人不得其解其二十問圖解中以丙丁戊已庚辛壬癸卯九段置於二數相乘冪下亦同此誤其二十八問草算式縱位以十作單以致加減舛錯不可開方其二十四問圖解半句冪二原本作一或係筆誤猶其小也甚矣刻書之難而玉屏之功爲不可沒矣又其末二圖立法頗覺迂迴南豐吳子登太史諾爲更易俟寄到時補刻也

同治十一年壬申歲臘月初二日丁取忠識於荷池精舍

Les problèmes, texte chinois et traduction, ont été donnés dans le *T'oung pao* vol. XII, pp. 551—562. Les solutions ont été résumées et analysées ibidem vol. XIII, pp. 291—300. Aucune figure n'y a paru. Je donne ici pour offrir un ensemble, un problème, texte, et traduction.

(1) 今有句二十一股二十八問弦幾何

(2) 答曰三十五

(3) 術曰二冪相加爲實開平方得弦

(4) 草曰置句二十一自之得四百四十一爲句冪又置股二十八自之得七百八十四爲股冪二冪相加得一千二百二十五爲實開平方得三十五卽弦也合問

(5) 解曰句自乘爲朱冪股自乘爲青冪令出入相補恰成一段弦冪故二冪相加開方得弦也

(1) *Problème* 1. La base vaut 21, la hauteur 28, on demande la valeur de l'hypothénuse?

---

1) Li soit une méthode rigide comme l'acier. Chacun des 34 problèmes est traité en 5 petits alinéas.

(1) *Problème* 今有 . . .

(2) *Réponse* 答曰

(3) *Solution* 術曰

(4) *Opérations* 草曰

(5) *Explications* 解曰

Les explications se donnent par des figures géométriques.

(2) *Réponse:* 35.

(3) *Solution.* Les 2 carrés additionnés formeront le total dont la racine carrée sera l'hypothénuse.

(4) *Opérations.* Le carré de la base 21 est 441, le carré de la hauteur 28 est 784, leur somme vaut 1225 dont la racine 35 est l'hypothénuse; réponse exacte.

(5) *Explications.*

Le carré de la base est la surface carrée 朱 *tchou.*

Le carré de la hauteur est la surface carrée 青 *ts'ing.*

Donc «les 2 carrés additionnés ont leur racine carrée égale à l'hypothénuse».

5. *K'ai-fang chouo* 開方說. Traité de l'extraction des racines.

Les algébristes du XII et XIIIe siècles supposent connue la marche à suivre pour les extractions des racines. Dans le *Précieux Miroir* de Tchou aucune théorie n'est exquissée, aucun procédé indiqué, cependant il donne des problèmes où il faut extraire la racine 13e!

L'on peut donc conjecturer que la méthode — sinon la théorie approfondie — de l'extraction des racines était familière aux anciens chinois.

Malheureusement dès le XVe siècle tout fut oublié — oublié juste comme le secret de confectionner ces magnifiques porcelaines restées inimitables! —

Li Joei (1773—1817) semble avoir retrouvé les vieilles méthodes. Son ouvrage, en 3 *Kiuen*, explique au long et au large la manière d'extraire toute racine numérique de n'importe quelle puissance.

Comme il s'occupe aussi d'équations, l'on pourrait traduire le titre de son livre: *Théorie des racines et des équations.*

Li Joei (1773—1817) mit le meilleur de son talent et de son savoir dans cette œuvre de prédilection. Il mourut poitrinaire après l'achèvement des deux premiers fascicules, alors que les matériaux

du 3e n'étaient pas encore mis complètement en œuvre. Son élève 黎應南 Li Ying-nan d'après une promesse faite au maître sur son lit de mort acheva cette troisième partie et l'ouvrage parut deux années après le décès de Li Joei, en 1819.

Cette *théorie des équations* lança pour ainsi dire un courant électrique dans le cerveau des mathématiciens jaunes, qui pris d'un beau zèle se mirent à l'étude de ces intéressantes questions, encore toutes neuves pour eux et réussirent à produire des études originales[1]).

6. *Stylet pour l'extraction des racines.*

Le mathématicien Hsia Loan-siang (1823—1864) a laissé ce petit ouvrage qui l'a rendu célèbre dans le monde des algébristes jaunes. Le traité compte à peine quelque dix pages, mais dans sa nerveuse concision, expose des méthodes heureuses pour l'extraction des racines et la solution des équations numériques, les meilleures qui aient été données par les travailleurs de l'ancienne école. L'auteur commence par l'extraction de la racine carrée, puis attaque les degrés supérieurs, et enfin applique ses méthodes à la résolution des systèmes rencontrés dans l'algèbre quadrilittérale.

7. *Arithmétique du Ou Ming-I.*

C'est la collection des œuvres du célèbre Siu Yeou-yen 徐有壬, l'un des meilleurs mathématiciens de la vieille école.

Né en 1801 à Ou-tch'eng 烏程, il se distingua dans les études littéraires et à l'âge de 28 ans, conquérait brillamment son doctorat.

Mais son esprit avait une tournure plutôt mathématique. On dit que travaillant beaucoup il se contentait d'annoter les résultats de ses recherches. Plus tard, sur le conseil de ses amis, il se serait décidé à publier lui-même ses travaux. Malheureusement la guerre des rebelles aux longs cheveux arrêta court ses desseins.

1) Tseou Pai-k'i 鄒伯奇 (1819—1869) et 夏鸞翔 Hsia Loan Siang (1823—1864) excellèrent dans ce genre de recherches.

Préface de Ting.

重刻徐莊愍公算書序

烏程徐莊愍公字曰君青人亦稱鈞卿精通天算
宣廟嘗召詢圓明園水高於京城若干丈西洋貢器其用如何公敷陳稱
旨臺官往往就決所疑焉公始治算嘗得元人四元玉鑑積思三晝夜以意步
爲細草人見而奇之金谿戴尙書方立董孝廉祐誠爭相傳鈔以去尤精於割圜
堆垛之術算術以測圜爲甚難錢氏本宋人沈存中說捌爲進位開方法得周
爲三一六有奇一時信之公以內容外切反覆課之其說遂破對數表傳自西
人云以屢次開方而得其數公以屢乘屢除法御之得數巧合而省力百倍葢
其精心探索思入幼眇故深造自得如此然不以自鳴也昔公開藩楚南時汝
懷曾與賓席課公子震昱談讌之餘未嘗稍涉此術長沙丁取忠果臣以所纂

數學拾遺質公屬私敂其得失公曰是矣而見書未多吾向拄維揚刻書甚夥今悉燬於寇矣他日貽所自箸務民義齋算學一編余未嘗從事於此弗知所云也櫝藏而已是時公自滇南入楚攜副室子女各一人入居危城或尼其來或勸寄孥鄉僻皆不爲動辦公籌饟綜覈名實不爲苟且補苴之計於大錢鈔票力格不行方輿卽止故受累尙少持身儉約有逾寒素及遭憂歸里悉鬻服物摘書十餘簏以行其後撫蘇守卒不盈四千倉猝賊至公整衣冠出督戰士賊遽前刺其額冠將墮手自正之烏虖此可以想其生平矣近纂湖南襃忠錄於坿紀中爲公立傳頗具本末尙未梓行而果臣以昔年親炙之故又與南豐吳編修嘉善商搉算學書問往復謀梓公書編修固嘗受學於公而深入奧窔者也

Il avait en effet été nommé gouverneur militaire du Kiang-sou. Forcé de se réfugier dans la capitale Sou-tcheou, il vit ses 4000 hommes obligés de se rendre devant des forces supérieures. SIU fut percé à coups d'épée. Sa famille entière périt avec lui.

Une édition incomplète de ses œuvres fut d'abord publiée sous le titre de *Mathématique du Ou-ming-i*. TING dans la *Bibliotheca mathematica* les réédita en y ajoutant tout ce qu'il put découvrir.

D'après la préface de LOU JOU-HOAI 羅洳懷, les 5 ouvrages de la première édition sont

1. 測圜密率三卷
2. 橢圜正術一卷
3. 弧三角拾遺一卷
4. 表筭日食三差一卷
5. 朔食九服里差三卷

La seconde édition en a deux de plus

6. 垛積招差一卷
7. 截球解義一卷

Enfin il reste encore 6 autres, à éditer

8. 堆垛測圜三卷
9. 圜率通攷一卷
10. 四元筭式一卷
11. 校正開元占經九執術一卷
12. 古今積年解源二卷
13. 强弱率通攷一卷

On le voit, les travaux de SIU ont presque tous pour objet la quadrature du cercle; la recherche d'une valeur rapprochée de π très serrée, l'a amené également à étudier l'ellipse, la trigonométrie sphérique, les logarithmes et sujets connexes.

SIU était certes un esprit puissant. Formé à nos méthodes Euro-

Préface de Lou Jou-hoai.

今所重刊卽務民義齋原本之五種增入垛積招差一卷截球解義一卷其見於目錄而未刻者尚有堆垛測圜三卷圜率通攷一卷四元算式一卷校正開元古經九執術一卷古今積年解源二卷强弱率通攷一卷凡六種求槖弗得以俟他日當公延余授公子讀長男萱時試於提學得優等公一見器之命與公子共讀明年秋萱赴節帥曾公之招公啓重門送之曰萬里之程基於此矣庸詎知越五年而公歿子併副室施幼女淀姑及給役書室之僕楊安皆殉蘇城又九年而萱殉黔苗之難往時一室相從主賓傔從遂靡孑遺故自公去至今汝懷蹤蹟未嘗復入藩垣蓋西州之痛西河之戚其情與事實視昔賢爲倍蓰也於虖公往矣浩氣太空下視人間世願望種種皆如腐鼠曾何足一縈其念慮惟結習所存表章絕學固公之素志今藉手果老使遺書復傳於世以嘉惠來學枉公宜謂當然然豈期冰霜摧剝之餘湖湘間猶有兩故人白首相對重語公淸風牀節而藎然於是編之幸存也乎

同治十一年歲次壬申長至前三日湘潭羅汝懷謹序於長沙荷荂池館

péennes, en Europe il aurait donné un mathématicien de tout premier ordre.

C'est probablement le numéro 6 de ses opusculus sur les logarithmes 造表簡法 *Tsao piao kien fa*, qui restera son meilleur titre à une gloire méritée [1]).

8. *Les cent volailles.*

Les cent volailles [2]) sont une expression originale, pour exprimer l'idée d'analyse indéterminée. L'origine remonte très haut. SUEN-TSE, dans son traité classique, avait donné le premier problème indéterminé, qui nous soit resté. En voici l'énoncé. Si un coq se vend 5 sapèques, 1 poule, 3; et 3 poulets 1, à condition d'acheter 100 têtes, combien de coqs, de poules et de poulets aura-t-on pour 100 sapèques?

CHE YUE-TCH'OEN publia, vers 1861, en deux fascicules, 24 problèmes indéterminés, sous le titre d'«*Exercices sur les cent volailles*». Il y résout chaque question par la double méthode des équations chinoises et du grand pulvérisateur 大衍 [3]).

9. *Longitudes et latitudes.*

Ces tables seraient mieux placées dans un travail géographique que dans une collection d'œuvres avant tout mathématiques. Cette simple mention pour mémoire suffira ici.

10. *Explication complète de la méthode* K'IEOU-I 求一術通解.

Le bonze chinois YI-HING 一行 (683—727) dont les annales de *T'ang* racontent des prodiges qui semblent friser la magie. était un mathématicien de talent. Il servit la cour, sans vouloir accepter les honneurs [4]), en composant son célèbre calendrier (721—727)

1) Cf. Notice of New Mathematical Works (From the *Shanghai Serial* amplified) by A. [Wylie] *N. C. Herald* (N° 366 Aug. 1 1857) reproduit dans *Chinese Researches*.

2) TOUNG-PAO Mai 1913 pp. 203—210.

3) Ibidem et Août 1913 pp. 435—450.

Cf. Notice dans CHINE ET BELGIQUE, 9 Année, 1913, p. 179.

4) VERBIEST s'autorisait de cet exemple pour supplier l'empereur K'ANG-HSI de le laisser à l'observatoire comme simple religieux, sans titres ni honneurs.

connu sous le nom de *T'ai-yen* 太衍 d'après la méthode employée qui était *l'analyse indéterminée.*

Six siècles plus tard, l'algébriste Ts'in developpa cette *méthode de l'analyse indéterminée en cherchant le reste un* 太衍求一術. Comme le premier exemple de problème indéterminé se trouve chez Suentse (I siècle?) il est resté toujours l'exemple classique de tous les Diophante chinois (Cf. N⁰ 8 les cent volailles).

Dans sa préface Hoang Tsong-hien 黃宗憲 nous donne lui-même les détails bibliographiques fort intéressants.

Comme le problème indéterminé de Suentse dit-il, n'avait pas d'explication, on l'a plus tard mal compris, aussi ne s'en occupait-on plus, lorsque, sous les Song, le mathématicien Ts'in Tao-kou 秦道古 l'expliqua par le système du *Ta-yen*, et réussit ainsi le premier à faire comprendre la méthode.

敍自孫子算經物不知數一題有術無草後人罕通其妙遂無有論及者宋秦氏道古以大衍釋之其法始顯國朝駱氏春池張氏古愚各有專書然求等約分頭緒不一初學茫然近日時君清甫求一術指立法稍簡亦僅識其當然而於所以然終闕如也同治癸酉左君壬叟衍通分捷法一帙將分母分子析爲各數根任以多項通分頃刻可得可謂善於求較者矣余因悟大衍術析各泛母以求定母形跡顯露術理朗然較之舊術簡而愈詳

Sous les Tsin, Lou Tch'oen-tch'e et Tchang Kou-yu [1]) ont publié

1) En 1803, Tchang T'ong-jen 張同仁 fit paraître le *K'ieou i swan chou* 求一算術. C'est l'explication détaillée de la méthode *Ta-yen.* La première partie contient les diverses règles pour la marche des calculs; vient ensuite l'application à toute espèce de problèmes indéterminés; la troisième et dernière partie, la plus importante, montre au long, dans cinq problèmes, comment on peut déterminer les dates dans un système de chronologie donné.

chacun, leur traité spécial. Mais les opérations y sont embrouillées et les commençants ne s'y reconnaissent guère. Plus récemment CHE TS'ING-FOU a su simplifier mais il ne donne aucune théorie dans son 求一術指 guide pour le *K'ieou-yi*. Mais depuis l'apparition de l'ouvrage de TSOUO JEN-SEOU qui par les nombres premiers abrège le calcul des fractions, j'ai compris parfaitement la méthode *Ta-yen* pour chercher facilement les modules en décomposant les *fan-mou* 泛母. Ce système l'emporte sur tous les procédés anciens en simplicité et en clarté.

Je résume la méthode.

1. Les diviseurs sont placés dans une colonne, avec l'unité en face de chacun (1). Les diviseurs s'appellent *yuen-chou* 元數; l'unité, mise à gauche de chaque diviseur, se nomme *t'ien-yuen* 天元.

(1)

1	3
1	5
1	7

(2)

35	3
21	5
15	7

2. Chacune des unités de gauche est multipliée par les deux chiffres qui ne sont pas sur la même ligne horizontale (2).

3. Les produits obtenus dans (2) sont appelés *nombres opérateurs* s'ils renferment des facteurs communs, il faut les rejeter; dans l'exemple donné, 3, 5, 7, étant premiers, les *nombres opérateurs* sont par le fait même bases définitives (3) 定母 *ting-mou*.

4. Les restes laissés par les différents diviseurs sont appelés résidus *k'i-chou* (4)

(3)

35	3
21	5
15	7

(4)

3	2
5	1
7	1

les numéros (3) et (4) correspondent à notre notation

$$35 \equiv 2\,(3)$$
$$21 \equiv 1\,(5)$$
$$15 \equiv 1\,(7)$$

5. Quand les résidus sont l'unité, tout va bien; dans le cas contraire, il faut chercher les multiplicateurs par la méthode de la grande pulvérisation. Ici le diviseur 3 laisse 2 pour reste; quel sera le multiplicateur correspondant?

a) L'auteur écrit d'abord:

	1	2	résidu
		3	base ou module

b) Dans a), 3 divisé par 2 donne 1 pour quotient, et 1 pour reste; le quotient 1 multiplié par l'élément céleste 1 donne *le nombre réduit*:

	1	2	résidu
nombre réduit	1	1	reste de la base

c) Cette fois il faut prendre 2 comme dividende et 1 comme diviseur donc $2 : 1 = 1$ avec 1 pour reste, car *il faut toujours que le reste soit* 1.

multiplicateur	2	1	reste du résidu
réduite	1	1	reste de la base

Le quotient 1 multiplié par la réduite 1 donne 1, qui augmenté de l'élément céleste laisse enfin 2 pour le *multiplicateur cherché.*

11. *Lignes Trigonométriques* 割圓八線綴術.

Ou Kia-chan y étudie des logarithmes, sujet cher aux mathématiciens de l'époque. Cf. n°. 2, et surtout n°. 19.

12. *Miettes perdues de mathématiques* 數學拾遺.

C'est une réunion de remarques sans grande suite, à la vieille façon chinoise, sur toute espèce de sujets, par Ting lui-même, publiée d'abord en 1851.

On y trouve des notes sur l'analyse indéterminée, des corrections aux auteurs [1]), des détails sur les formules par séries infinies, du jésuite Jartoux (1669—1720), des annotations critiques sur de vieilles mesures et de vieux problèmes.

13. *Miroir maritime pour mesurer les cercles* 測圓海鏡.

Cet ouvrage est estimé le chef-d'œuvre de l'algèbre chinoise appliquée à la trigonométrie. Le titre n'indique pas clairement le contenu. Il n'y est pas question de quadrature du cercle, ni de trigonométrie au sens moderne du mot. Un premier livre établit quelque 500 relations entre les côtés d'un triangle rectangle, le cercle inscrit, et différents petits triangles semblables obtenus en découpant le triangle fondamental. Les 11 livres suivants résolvent 288 problèmes [2]).

---

1) Les *Excursions dans les mathématiques*, publiées deux années après la mort de Lou Tch'oen-t'che (1842), ont le problème suivant:

Soit une somme de 96 onces d'argent 今有銀九十六兩

Il faut acheter en tout 160 objets aux prix que voici 買物一百六十枚

les A) coûtent	9 dixièmes d'once		其價甲九錢
les B)	7	„ „	乙七錢
les C)	5	„ „	丙五錢
les D)	3	» »	丁三錢

Combien y aura-t-il d'objets des 4 espèces? 問物各幾何

L'auteur trouve 4681 réponses différentes. Ting les ramène à 3721.

2) La traduction est dans mes cartons depuis plus d'une année.

14. *Exercices et figures complétant les traités anciens.*

Traité de Li-ye où par l'algèbre *t'ien-yuen*, il résout 64 problèmes. C'est l'application de l'algèbre chinoise du XIIIe siècle à la solution de problèmes élémentaires roulant sur des carrés, des cercles, des triangles rectangles ou rectangles disposés de différentes façons. L'auteur donne pour chaque problème 1^0 l'énoncé, 2^0 la réponse, 3^0 la solution expliquée, 4^0 des figures géométriques qui représentent graphiquement les solutions obtenues [1]).

15. *La valeur de π calculée exactement.*

L'auteur de cet opuscule porte un nom illustre. Son père Ts'eng Kwo-fan combattit victorieusement les rebelles aux longs cheveux: gloire des armes, gloire des lettres rien ne lui manqua. Le fils Ts'eng Ki-hong se livra sous Ting Ts'iu-tchong à l'étude des mathématiques. Après sa mort prématurée arrivée en 1877, ses amis publièrent ses calculs. On répondit le bruit que dans moins de trente jours il réussit à trouver la valeur de π jusqu'à la centième décimale.

Exagération fantaisiste!

---

1) Le T'oung-pao 1913 pp. 537—568 a donné la traduction et le texte des 64 problèmes de leurs réponses et de quelques solutions.

Dans les deux livres, le zéro est d'un emploi courant; les signes négatifs sont indiqués par une barre transversale, qui va de gauche à droite et traverse le dernier chiffre à l'exception du zéro. Chose curieuse, l'auteur se sert de deux méthodes pour l'arrangement de ses expressions.

1) Dans son premier ouvrage, il suit toujours l'ordre suivant (1)

		x^4			quantité connue
		x^3			x linéaire
(1)		x^2	(2)		x^2
		inconnue linéaire			x^3
		quantité connue			x^4

2) Mais dans son second ouvrage, il renverse cet ordre, juste comme Tsin et en général tous les algébristes venus plus tard (2)

義讀古今人數學書莫不言割圜之難數理
精蘊中所載圜率與西人固靈所求三十六
位之數相同皆用內容外切屢次開方之法
欲求此三十六位之率不下數十年工夫亦
綦難矣後有泰西杜德美特立屢乘屢除之
法省去開方較舊法爲稍捷然秀水朱君小
梁用其術以求四十位圜率止有二十五位
不誤其後十五位槪行譌誤足見紛賾繁難
易於淆亂果臣先生屬 紀鴻等凝心構思幸
得茲巧法斂級甚速按等推求瞭如指掌
邇日深於算者窮理之功少反覺不切於日
用今左君壬叟黃君玉屛竟用此術推得各
弧背眞數至百位之多庶幾息諸家之聚訟
而爲古之困於圜率者置一左券也同治甲
戌秋初曾紀鴻謹跋

«En lisant les ouvrages anciens et modernes, dit-il dans la post face, j'ai vu que tous affirment la difficulté de la quadrature du cercle. Le *Thesaurus Mathematicæ* 1) donne 36 chiffres trouvés par Kouling. C'est la méthode des polygones réguliers inscrits et circonscrits, il y faut extraire maintes fois des racines. Pour trouver les 32 chiffres exacts il faut par cette méthode plusieurs dizaines d'années.

Vinrent ensuite les formules de Jartoux qui grâce aux séries infinies supprimaient les extractions de racines et ouvraient de la sorte une voie plus courte et plus facile. Cependant Tchou Siao-liang 2)

---

1) Collection en 53 fascicules éditée sur les ordres de K'ang-Hsi et renfermant rédigée à la chinoise, la science Européenne apportée par les jésuites.

2) 朱小梁 natif de 秀水.

de Sieou-choei, par cette méthode, en calculant la valeur de π jusqu'au 40e chiffre n'en trouva que 25 d'exacts, les 15 derniers étant absolument faux: on voit par là que même la méthode Jartoux n'est pas sans grandes difficultés pour le calculateur. Notre maître Kouo tch'en [1]) nous recommanda d'y réfléchir sérieusement. Par bonheur nous eumes la bonne fortune de trouver un procédé fort rapide et d'une clarté singulière.

De nos jours ceux qui sont versés dans les secrets de la mathématique aiment à creuser la théorie sans trop se préoccuper de la pratique et des méthodes applicables aux usages courants.

Mais Tsouo Jen-seou [2]) et Hoang Yu-ping [3]) ont d'après ce système calculé jusqu'au 100e chiffre: c'est un vrai triomphe!

16. *La théorie du cercle*, Yuen-li Koa-nang 圓理括囊, du japonais Kayetsu Shunkō, parue en 1852, est republiée ici. Les Japonais avaient beaucoup travaillé la théorie du cercle 圓理. Depuis Takebe qui en 1722, arrivait à une formule du P. Jartoux

$$\frac{1}{4}(\text{arc})^2 = \mathrm{d\,f}\left\{1 + \frac{2^2}{3.4}\left(\frac{\mathrm{f}}{\mathrm{d}}\right) + \frac{2^2.4^2}{3.4.5.6}\left(\frac{\mathrm{f}}{\mathrm{d}}\right)^2 + \frac{2^2.4^2.6^2}{3.4.5.6.7.8}\left(\frac{\mathrm{f}}{\mathrm{d}}\right)^3 + \cdots\right\}$$

en passant par le Hōyen Sankyō (1739) de Matsunaga qui contient la valeur de π jusqu'à la 50e décimale et en outre 8 séries analytiques; nous voyons Ajima, Wada Nei (1787—1840) avec ses tables pour la sommation de certaines quantités et une liste de séries donnant

$$\pi,\ \pi^2,\ \frac{\pi}{2},\ \frac{\pi}{3},\ \frac{\pi}{4},\ \frac{\pi}{8},\ \frac{\pi}{32},\ \frac{\pi}{2\sqrt{2}},\ \frac{\pi}{2\sqrt{3}}$$

nous arrivons enfin à Koide Shuki qui outre les formules pour les équations à degrés finis donne des formes pour équations à degrés indéfinis. «On donne le diamètre d'un segment circulaire et son arc, trouver la longueur de sa corde» (1842).

---

1) 果臣 c. à. d. 丁取忠 appelé ici 果臣先生.

2) 左壬叟.

3) 黄玉屏 Le second caractère 玉 est souvent mal imprimé et devient 五.

Avec notre notation, posant a = arc, c = corde, d = diamètre, l'auteur donne:

$$a = c + \frac{1}{3.2}\frac{c^3}{d^2} + \frac{3}{5.8}\frac{c^5}{d^4} + \frac{15}{7.48}\frac{c^7}{d^6} + \frac{105}{9.334}\frac{c^9}{d^8} \ldots$$

d'où $$-a + c + 0\,c^2 + \frac{1}{3.2\,d^2}c^3 + 0\,c^4 + \frac{3}{5.8\,d^4}c^5 + 0\,c^6 + \frac{15}{7.48\,d^6}c^7 + \ldots = 0$$

Kayetsu Shunkō n'est pas un mathématicien de 1er ordre. Il appartient à la vieille école des calculateurs japonais, esprits peu géométriques, amateurs d'équations élevées, jouteurs en calculs longs et compliqués, contents d'analyses au résultat final souvent inexact, en un mot dépourvus d'exactitude scientifique.

Il était cependant intéressant d'insister ici sur la reproduction de l'ouvrage japonais dans une collection chinoise.

17. 粟布演草 *Siu pou yen-ts'ao* [1]).

Titre obscur d'un curieux ouvrage. *Yen-ts'ao* signifie *exercices détaillés*. Mais que peut vouloir cacher 粟布?

L'ouvrage en deux parties roule tout entier sur des problèmes d'intérêt.

C'est un assemblage de solutions différentes signées des meilleurs mathématiciens du XIX siècle, tels:

Li Shan-lan	李善蘭
Ts'eng Ki-hong	曾紀鴻
Ou Kia-shan	吳嘉善
Ting Ts'iu-Tsong	丁取忠
Tsouo Ts'ien	左潛

Différentes méthodes — diverses notations — y apparaissent. L'algèbre des jésuites, l'algèbre chinoise, le tableau des coefficients

1) Mikami *The development of Mathematics in China*... Leipzig 1912' pp. 130 et 143 écrit *Su-pou Hsi t'ao* et ne donne pas la traduction du titre. Comment *yen-ts'ao* s'est-il transformé en *Hsi-t'ao*?

des puissances, et d'autres mécanismes encore y sont mis à contribution.

Le second volume a ceci de très curieux.

Les 17 problèmes y sont agencés de telle façon que les équations à différents degrés donnent comme réponse juste le côté de divers polygones inscrits.

C'est une espèce de tour de force où éclatent plus la patience et l'ingéniosité de l'écrivain que son génie ou son talent.

Le but des auteurs est double. Donner des problèmes pratiques sur *l'extraction des racines* d'où l'on peut traduire le titre par *exercices détaillés sur l'extraction des racines*; les faire rouler tous sur l'intérêt 以發商息爲題 d'où le sens *problèmes détaillés sur l'intérêt* [1]).

18. 緝古算經細草 Explications sur le texte du classique mathématique *ts'i-kou*.

王孝通 WANG HIAO-T'ONG fit paraître au début du VIIe siècle son *classique des mathématiques ts'i-kou* 緝古算經.

On ne connaît pas son lieu de naissance et l'on n'est guère renseigné sur sa vie. L'on sait seulement qu'il était *Docteur en sciences mathématiques* des T'ang, et qu'il fut chargé d'examiner le calendrier de FOU JEN-KIUN [2]). Il s'occupa de même de l'astronomie officielle.

Mais c'est à son *ts'i-kou* qu'il doit la célébrité de son nom. Il ramassa dans cet ouvrage les vérités élémentaires connues avant lui, et probablement y porta pas mal de perfectionnements.

Le livre se divise en trois parties contenant la 1ère et la seconde, 3 problèmes et la troisième, 14.

---

1) Le titre fait une allusion discrète au chapitre du 九章算術 qui se lit 粟米 *Siu-mi*.

2) En 618, parut le calendrier des T'ang rédigé par Fou.

Cette œuvre est remarquable dans l'histoire des mathématiques parce que les équations du 3ᵉ degré y apparaissent pour la 1ère fois.

Le style est plutôt obscur, même pour des Chinois spécialistes. L'ouvrage semble bien authentique, et sauf quelques lignes à la fin, nous est parvenu intact.

L'auteur dans sa préface offrait 1000 onces d'argent à qui lui signalerait la moindre erreur!

Méthodique, il donne (a) le problème (b) la réponse (c) des explications concises à l'excès.

Un mathématicien de talent TCHANG TOEN-JEN en a fait une édition restée classique, depuis son apparition en 1801. L'éditeur moderne écrit au long toutes les explications mais en se servant de la notation du 天元 *t'ien-yuen*.

19. *Théorie des logarithmes* 對數詳解.

Nicolas Smogolenski, jésuite polonais, appelé par les Chinois [1]) MOU NI-KO 穆尼各, pendant son séjour à Nanking, avait appris les sciences à un brillant élève, le lettré SIÉ FONG-TSO 薛鳳祚.

Dans un petit ouvrage sur *le calcul des Eclipses* 天步眞原 celui-ci introduisit les logarithmes.

Les astronomes jésuites à l'observatoire de Peking dans leurs nombreux ouvrages ne pouvaient manquer de traiter ce sujet, avant tout pratique pour leurs calculs.

La moelle des mathématiques 數理精蘊 de 1713, donne 3ᵉ partie, la table des logarithmes des nombres naturels jusqu'à 100.000 traduite de VLACQ (1628) et enfin dans les fascicules 52

1) 尼各 est l'abrévation de 尼各老 *Nicolao* = Nicolas, et 穆 MOU ou MO représente la seconde syllabe de son nom S-MO-golenski.

Les missionnaires essayaient toujours, de garder si possible, quelque trace de leurs noms Européens en les faisant passer en Chinois; ainsi LI MA-T'EOU 利馬竇 correspond à RICCI MATTHIEU; ZOTTOLI = 兆德立 *Zao-te-li* (à Chang-Hai).

et 53 la table des logarithmes des lignes trigonométriques de 10 en 10 secondes.

TCHANG NAN-TSO [1]) s'inspira de ces travaux pour les reproduire à peu près tels quels. L'ouvrage de TING et TSENG en 5 fascicules 對數詳解 donne *l'explication détaillée des logarithmes* d'après l'algèbre moderne Européenne.

Rien d'original donc comme idée Chinoise.

Plus tard à la suite des jésuites, qui n'avaient pas cru devoir s'attarder à des théories peut-être trop abstraites pour l'époque, des Chinois intelligents travaillèrent de façon assez originale, pour s'en créer eux-mêmes une explication raisonnée.

20. *Commentaire sur les recherches analytiques de π par* MING 綴術釋明.

21. *Commentaire sur les recherches analytiques de π par* TAI 綴術釋戴,

Le mandchou MING 明 président du bureau Astronomique et le chinois TAI 戴 ont tous les deux fait des recherches sur la valeur de π par les méthodes analytiques.

C'est l'idée exprimée par les deux caractères 綴術.

Les deux auteurs ont eu leur commentateur dans la personne de TSOUO TS'IEN-SEOU 左潜叟 qui a commenté MING 釋明 puis aussi TAI 釋戴.

Le lecteur voudra bien m'excuser de ces notes qui semblent du mot à mot bien terre à terre. Mais les titres sont tellement concis que je n'ai pas cru déroger à la dignité sinologique en les disséquant.

Il est fort regrettable que le texte original et les explications ajoutées ne se laissent pas facilement distinguer.

Tous les auteurs jaunes reconnaissent que leurs recherches ont

1) Voyez plus haut n° 2 p. 128.

eu pour point de départ les formules laissées par le jésuite Tou Te-mei 杜德美 c. a. d. Jartoux (1669—1720).

Ce mathématicien géographe avait au moins donné 9 formules pour la recherche de π, par les séries infinies.

Mei Kouh-tch'eng [1]) 梅瑴成, petit-fils du grand 梅文鼎九著 Mei Wen-ting *K'iou-tchou*, publia les 3 premières

$$1.\quad 3\,d\left(1+\frac{1^2}{3!}\times\frac{1}{4}+\frac{1^2.3^2}{5!}\times\frac{1}{4^2}+\frac{1^2.3^2.5^2}{7!}\times\frac{1}{4^3}+\ldots\right)=2\,\pi\,r$$

$$2.\quad \sin x=\sum_{n=1}^{n=\infty}(-1)^{(n+1)}\frac{x^{2n-1}}{(2n-1)}$$

$$3.\ \text{vers, } x=\sum_{n=1}^{n=\infty}(-1)^{n+1}\frac{x^{2n}}{(2n)!}$$

Dans l'ouvrage posthume [2]) de Ming [3]), édité vers 1774 par son plus jeune fils, les 6 autres formules de Jartoux sont étudiées.

La formule de la corde correspond à notre notation

$$\text{corde}=\text{arc}-\frac{\text{arc}^3}{4.3!}+\frac{\text{arc}^5}{4^2.5!}-\frac{\text{arc}^7}{4^3.7!}\ldots\ldots$$

Ts'eng Ki-hong dans la préface au N⁰ 20 rend bien les idées courantes des lettrés chinois à son époque. Je la résume.

D'après lui, les chinois possédaient la science exacte de la mathématique depuis de longs siècles. Des textes du *I-king* le prouvent, mais à la longue ces méthodes ont été oubliées.

«Depuis 300 ans les Européens ont su développer la vieille science [4]) et y ajouter de nouvelles découvertes. Nos hommes de

1) Alibi 梅玉汝 Mei Yu-jou.

2) Il y avait travaillé 30 années!

3) Ming Tsing-ngan 明靜菴 appelé aussi, Ming An-t'ou.

4) Sous-entendu, qui était propriété des vieux chinois!

綴術釋明序

易槩曰極其數遂定天下之象則綜天下難定之象以歸於有定莫數若矣在昔聖神制器尚象利物前民其於數理必有究極精微範圍後世者代久年湮其數學漸至失傳近三百年泰西猶能推闡古法翻陳出新而中國之才人智士或反蹈其成轍而率由之孔子曰天子失官學在四夷正今日中國數學之謂也中國舊有弧矢算術而未標角度八綫之名未立八綫表則雖有用其理以入算者而無表可藉則每求一數必百倍其功而始得且得而仍非密率明代譯出泰西八綫表及八綫對數表核其立法之源得數之初甚屬繁難而成表之後一勞永逸大至於無外細至於無微莫不可以此表測之則其用之廣大可想然得表之後雖無事於再求而任舉一數何能較其訛誤若仍用舊術則非恒月經旬不得一數此明靜菴董方立推演杜德美弧矢捷術之可貴也向來求八綫者例用六宗三要二簡各法若任言一弧度必不能考其弦矢諸數至杜氏創立屢乘屢除之法則但有弧徑而八綫均可求董方立解杜術先取直綫之極微者令與弧綫合而後用連比例以推至極大又考諸率數與尖錐理相合故用尖錐以釋弧矢而弧天之理以顯而數亦顯明靜菴解杜術先取四分弧通弧十分弧通弦直綫之極大者用連比例以推至千分萬分弧通弦

talent suivent le chemin ainsi ouvert. Confucius a une sentence qui s'applique fort bien à l'état actuel.

Quand l'empire est mal administré, la science se trouve entre les mains des 4 espèces de barbares [1]).

La Chine connaissait jadis la méthode pour le calcul des arcs et des flèches [2]) mais sans avoir la nomenclature actuelle [3]) et surtout sans les tables. Ce manque de tables augmentait le travail et le rendait moins exact.

A la fin des Ming parut la traduction chinoise des tables des 8 lignes trigonométriques [4]) et des logarithmes [5]). La construction très difficile avait demandé des calculs infinis récompensé par l'immense utilité qu'en tirent les mathématiciens. Il ne s'agissait pas de recommencer, mais comment vérifier s'il n'y avait pas d'erreurs? Avec la vieille méthode il fallait au moins un mois pour vérifier un seul logarithme. Aussi doit-on estimer les travaux de Ming Tsing-yen et de Tong Fang-li [6]) qui développèrent la méthode rapide par les formules de Jartoux.

Autrefois il fallait employer des calculs lents, mais Jartoux par la méthode des séries [7]) fournit le moyen de trouver toutes les lignes en partant du diamètre et de l'arc. 戴鄂士 Tai Ngo-che, Siu Yeou-jen 徐有壬 Li Chan-lan 李善蘭 qui tous ont publié des livres célèbres avec des méthodes nouvelles s'appuient cependant sur Ming et Tong. Tong a commenté les ouvrages de Siu, Tai et Ming, mais a été malheureusement ravi trop vite à la science et à ses nombreux amis.

1) 四夷 terme méprisant, défendu depuis par les traités.

2) 弧矢算術. 3) 角度八綫之名.

4) 八綫表. 5) 八綫表數表.

6) Tong Fang-li 董方立.

7) Mot à mot multiplications et divisions répétées 屢乘屢除之去.

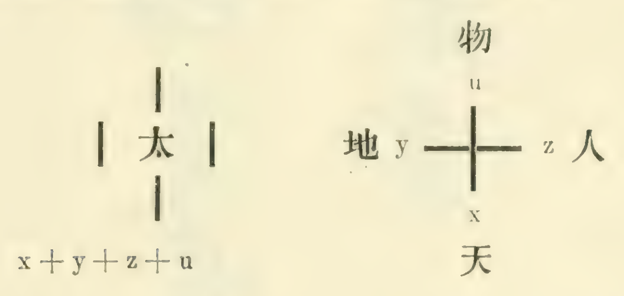
之極微者考其乘除之率數與杜氏原術乘除之理相合故用綴術以釋弧矢而弧矢之數以出而理亦出董明二君均爲弧矢不祧之宗無庸軒輊其開邇百年中繼起者如戴鄂士煦徐君青有壬李壬叔善蘭所著各書雖自出新裁要皆奉董明爲師資也吾友左君壬叟湘陰相國之姪也英年績學於詩文賦字無不深純每應試必冠其曹而於數學一道尤孜孜不倦週有疑難之題必窮力追索務洞澈其奧窔而後止嘗謂方圓之理乃天地自然之數吾之宗中宗西不必分其畛域直以爲自得新法也可曾釋徐君青氏綴術又釋戴鄂士求表捷術茲又釋明靜菴弧矢捷術而一貫以天元奇分之式於圓率一道三致意焉可謂勇矣余癸酉從丁果臣先生遊始識壬叟繼與共述粟布演草圓率考眞二書相得甚歡不啻古所謂同方合志者孰意天厄良才壬叟竟於甲戌秋不永年而逝凡在同學諸人無不歎息不置況余與壬叟兩世神交安能無愴切耶果臣先生爲湖南數學之領袖所刊二十一種算書嘉惠士林良非淺尠茲又集壬叟遺書而彙刊之倩新化黃君玉屏宗憲任讐校之役訂正精審毫髮無憾壬叟得此不朽矣若夫詩古文詞古人之門徑業已搜括殆盡即附爲壬叟之緒餘剞劂堂○諸異日也光緒乙亥孟冬月湘鄉曾紀鴻謹識

22. *Le précieux Miroir des 4 éléments* 四元玉鑑.

Tchou Che-kié 朱世傑 publia vers 1303 son algèbre à quatre inconnues, décorée du joli nom asiatique de *précieux miroir des 4 éléments.*

L'ouvrage divisé en 3 fascicules résout en tout 288 problèmes, dont plusieurs sont fort compliqués. Quelques-uns exigent l'extraction de racines à la 13e puissance.

Les 4 inconnues sont 天, 地, 人, 物, Ciel, Terre, Homme, Chose. La notation algébrique est très originale et très ingénieuse. Soit à écrire $x + y + z + u$; Tchou prend comme clef de voûte le caractère 太; la case sous 太 est réservée à x, celle de gauche à y, celle de droite à z, et enfin celle d'en haut à u.



Fonctions linéaires, rationelles et entières de degré supérieur, opérations, transformations, s'expriment en recourant à cette espèce de *rose des vents* comme convention fondamentale [1]).

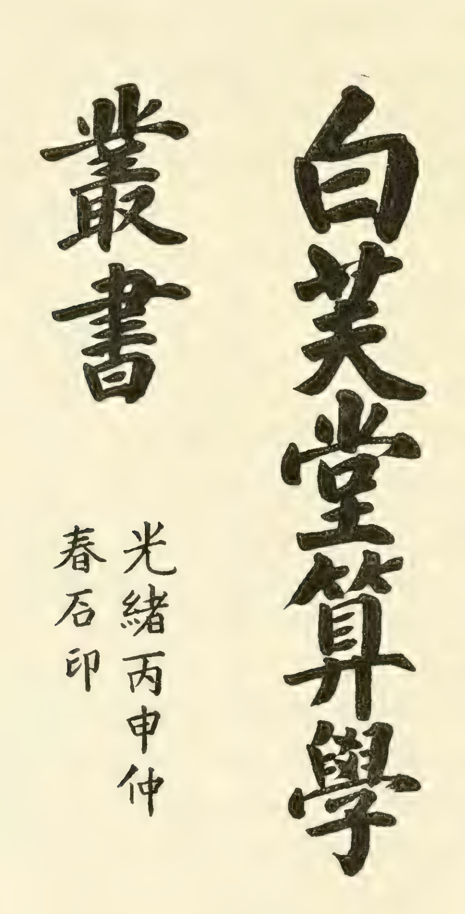
23. 格術補 *Ko-chou p'ou.*

Tcheou Pai-k'i natif de *Nan-hai* clôt la série des 22 ouvrages analysés plus haut par une espèce de dissertation assez obscure sur les rapports qui relient la mathématique et les autres sciences. Le 格智 est actuellement le terme technique pour désigner les sciences naturelles.

1) *Revue des questions scientifiques* Oct. 1913 pp. 574—587.

J'ai fini la traduction de ce traité, depuis quelque temps déjà, je le revois et le corrige lentement.

En terminant ce travail, le lecteur voudra bien me permettre de remercier le Mirabeau chinois, le célèbre MA SIANG-PEI 馬湘伯 qui lors de son séjour à Peking à l'Université de cette ville — après la reconnaissance de YUEN qu'il avait fait élire à Nankin lorsqu'il y était gouverneur de la jeune République — a eu l'amabilité de me faire parvenir la collection *Bibliotheca mathematica Sinensis* PÉ-FOU, en témoignage de notre vieille amitié.



NÉCROLOGIE.

FRANK H. CHALFANT †.

On the 14th January of this year, the Rev. Frank H. Chalfant, D. D., passed away at Pittsburgh, Pa., after a long and lingering illness of most distressing character which for two years he had borne with heroic patience and fortitude. Born on May 29, 1862, in Mechanicsburgh, Pennsylvania, the son of an eminent clergyman, he graduated from Lafayette College at Easton, Pa., in 1881 and studied for the ministry in Western Theological Seminary where he was graduated in 1886. He was ordained to the ministry in the same year by the Presbytery of Pittsburgh and appointed by the Board of Foreign Missions of the Presbyterian Church in the U. S. A. to the West Shantung Mission at Wei-hien, Shantung, China, March 21, 1887, sailing for his field October 20, 1888. His evangelistic career was one of devotion and efficiency, and for a quarter of a century, during indefatigable itinerations, brought him into close contact with the rural population of Shantung. He acquired the language both oral and written, and amid his mission labors found time for intelligent study and research. Mr. Chalfant kept aloof from the popularizing tendencies to which so many missionaries in China too easily succumb, and remained an earnest student of scientific problems. His interest was particularly aroused in the early development of Chinese writing. The first fruit of his studies was published in 1906 by the Carnegie Museum of Pittsburgh under the title "Early Chinese Writing" [1]. He became deeply interested in Chinese archaeology [2] and was a coin collector and connoisseur of distinction. A well illustrated treatise from his pen on "Ancient Chinese Coinage" is embodied in the work "Shantung, the Sacred Province of China" edited by R. C. Forsyth

1) Reviewed by E. S. Morse, *Science*. 1906, pp. 758—60, and H. Maspero, *B.E.F.E.O.*, Vol. VIII, 1908, pp. 264—7.

2) He wrote *Standard Weights and Measures of the Ch'in Dynasty* (*J.Ch.Br.R.A.S.*. Vol. XXXV, 1903—4, pp. 21—24). He excavated several graves of the Sung period near Wei-hien and donated the ceramic finds yielded by them to the American Museum of New York; they are figured and described in the writer's *Chinese Pottery*, pp. 312—320.

(Shanghai, 1912)[1]. Owing to its intrinsic value his numismatic collection including 690 coins, among these many rare and unique specimens, has recently been acquired by the Field Museum of Chicago. Mr. Chalfant's name will forever be connected with the discovery and original decipherment of the inscriptions carved in bone and tortoise-shell first exhumed in Honan Province in 1899[2]. The greater part of these finds was bought by Mr. Chalfant and S. Couling, who acted very wisely in the distribution of these little treasures. They are now deposited in the Museum of the Royal Asiatic Society of Shanghai, Royal Scottish Museum of Edinburgh, British Museum of London, private collection of Mr. L. C. Hopkins[3], Carnegie Museum of Pittsburgh, and Field Museum of Chicago. These collections comprise not only inscribed fragmentary bone and tortoise-shell pieces but also wonderful carvings of inscribed bone. According to his statement, the 150 specimens in the Field Museum secured from Mr. Chalfant, include many of the finest specimens which passed through his hands, as, for exemple, the largest perforated disk *pi* 璧 ever found, and a masterly carving of a charm showing twin phenixes connected by two serpent-heads, of bone stained turquois-blue and inscribed on three faces. For the last seven years Mr. Chalfant was zealously engaged in the study of these inscriptions on which he leaves a voluminous work in manuscript, which he planned to have issued in two volumes. The first is to consist of over 400 plates containing facsimiles of all the bone documents which came under his notice, amounting to 4812, of which 929 are carved amulets, together with an introduction upon the methods of divination by the tortoise and copious notes upon decipherment; the second was to embrace a syllabary of all the characters found, — some 3000 in all including variants, but this is left incomplete. In April of last year I spent a day with Mr. Chalfant in Pittsburg, going with him over the pages of his manuscript. It is hoped that no effort will be spared toward its publication. It is very deplorable that he was not allowed to live to himself give his important work to the world. As an autodidact and self-made sinologue in America, Mr. Chalfant will always command respect and leave pleasant memories among his friends for the seriousness and unselfishness of his aspirations, for the tenacity of his purpose, for his modesty and the sterling qualities of his character. I wish there were more men of his type in this country.

B. Laufer.

1) He contributed to the same work a gazetteer of the prefecture of I-chou (pp. 337—50).

2) Compare Chavannes, *Journal asiatique*, 1911, Janv.-Févr., pp 127—137.

3) Compare Hopkins, *J. R. A. S.*, 1911, p. 1026.

BULLETIN CRITIQUE.

Admonitions of the Instructress in the Palace. — A painting by Ku K'ai-chih. — Reproduced in coloured woodcut. Text by Laurence Binyon. (London. Printed by order of the trustees of the British Museum, 1912).

Nous avons déjà eu l'occasion à deux reprises de parler dans le *T'oung pao*[1]) de la fameuse peinture attribuée à Kou K'ai-tche que possède le British Museum. Ce précieux document, s'il remonte à Kou K'ai-tche lui-même, c'est à dire aux environs de l'an 400 de notre ère, est le plus ancien spécimen de la peinture chinoise; mais on avait jusqu'ici quelque peine à l'étudier parce que le rouleau fort long devait être manié avec de grandes précautions et parce qu'il fallait d'ailleurs aller au British Museum pour l'examiner. Le conseil d'administration du Musée a rendu service à la science en faisant exécuter par des artistes japonais une copie en couleurs qui reproduit l'original à sa grandeur naturelle. A vrai dire, quelque habileté que dénote ce fac-simile, il est loin de valoir son prototype; il me semble même qu'il y a là un argument de plus à invoquer en faveur de l'authenticité de l'œuvre; si d'excellents graveurs ont été incapables d'atteindre à la perfection de leur modèle, n'est-ce pas parce que ce modèle présente les qualités inimitables d'un maître et n'est pas dû à la main d'un simple copiste?

1) *T'oung pao*, 1904, p. 323—329; 1909, p. 76—86.

La légitimité de l'attribution de cette peinture à Kou K'ai-tche a été défendue avec talent par M. Laurence Binyon dans l'intéressante notice qu'il a jointe au fac-simile. Un des arguments qu'il invoque me paraît mériter de retenir notre attention; il est tiré de la parenté qu'on pourrait remarquer entre le rouleau du British Museum et les illustrations qui accompagnent une réimpression faite en 1825 des *Biographies des femmes éminentes* 列女傳 de Lieou Hiang 劉向; cette réimpression reproduit une édition des Song dont les images passent pour être de Kou K'ai-tche. Voyons sur quelles raisons s'appuie cette dernière opinion, car ce n'est qu'après en avoir reconnu le bien-fondé que nous serons en droit de comparer le style des illustrations des *Biographies des femmes éminentes* à celui du rouleau du British Museum qui se réfère aux *Avertissements de l'institutrice du palais* 女史箴.

La réimpression de 1825 des *Biographies des femmes éminentes*, est accompagnée de deux postfaces; l'une, datée de la vingt-cinquième année Kia-k'ing (1820), est signée de Kiang Fan 江藩; elle a été écrite pour une édition antérieure à celle de 1825; la seconde postface est datée de la cinquième année Tao-kouang (1825); elle a pour auteur Jouan Fou 阮福, appellation Ts'eu-k'ing 賜卿, qui est un fils du célèbre Jouan Yuan 阮元 (1764—1849)[1]. De ces deux postfaces, voici ce que nous pouvons apprendre: sous la dynastie Ming, il existait dans le palais un exemplaire d'une édition du *Lie niu tchouan* publiée sous les Song méridionaux par Yu Jen-tchong 余仁仲, originaire de Kien-ngan 建安; cet exemplaire fut ensuite possédé par Ts'ien Ts'eng 錢曾, appellation Tsouen-wang 遵王, originaire de Tch'ang-chou 常熟, qui publia en 1745 l'ouvrage de bibliographie intitulé *Tou chou min k'ieou ki* 讀書敏求記; en 1788, ce volume fut acquis par Kou 顧, dont l'appellation est Pao-tch'ong 抱沖; un cousin de ce dernier,

1) Cf. Vissière, dans *T'oung pao*, 1904, p. 596, n. 5.

plus jeune que lui, le fameux Kou Kouang-k'i 顧廣圻 (1766—1835), appellation Ts'ien-li 千里, en prépara une réimpression; mais il ne reproduisit pas les illustrations qui se trouvaient en haut des pages de l'original; il ne leur attribuait en effet pas grande importance, car il acceptait comme digne de foi le témoignage de Wang Houei 王回 qui, dans sa préface au *Lie niu tchouan* datée de l'année 1063, parle des illustrations accompagnant un texte partiel du *Lie niu tchouan* et met en doute leur ancienneté. Quand l'édition de Kou Kouang-k'i fut sur le point de paraître et qu'on n'y pouvait plus rien changer, Kiang Fan écrivit la postface dont nous avons parlé plus haut; il regretta que les gravures n'eussent pas été reproduites; en effet, dit-il, la disposition en est la même que celle des images se rapportant au chapitre *jen tche* 仁智 (femmes bonnes et sages) du *Lie niu tchouan*, dans la copie que Tchao Mong-fou 趙孟頫 (1254—1322) en a faite d'après Kou K'ai-tche [1]).

Cette observation de Kiang Fan fut reconnue exacte par Jouan Fou, dont le père, Jouan Yuan, avait pu avoir accès à d'autres copies du chapitre *jen tche* illustré d'après Kou K'ai-tche; dans l'édition de 1825 que nous avons sous les yeux, Jouan Fou se décida donc à reproduire les gravures omises dans l'édition de Kou Kouang-k'i.

Ainsi, pour vérifier si les illustrations de l'édition de 1825 dérivent bien réellement de K'ou K'ai-tche, il nous faudrait pouvoir, comme Kiang Fan, les comparer à la copie faite par Tchao Mong-fou des illustrations de K'ou K'ai-tche se rapportant au chapitre *jen tche* du *Lie niu tchouan*; ou bien, il faudrait pouvoir, comme Jouan Yuan, les comparer à d'autres copies analogues faites

1) Kiang Fan a vu cette copie de Tchao Mong-fou chez son ami Song Pao-chouen 宋葆淳, appellation Tche-chan 芝山; Song Pao-chouen, originaire de Ngan-yi 安邑, fut licencié en 1783; il était peintre lui-même et on trouvera de lui un paysage reproduit en couleur dans le fascicule 15 du *Chen tcheou kouo kouang tsi*.

sous les T'ang et les Song; ou mieux encore, il faudrait que nous eussions à notre disposition le rouleau partiel du chapitre *jen-tche* que le critique Souen Tch'eng-tsö 孫承澤, appellation T'ouei-kou 退谷, vit peu après l'année 1644 [1]); ce rouleau, semble-t-il, était l'original même de K'ou K'ai-tche. Nous n'avons aucun de ces documents à notre disposition. En sommes-nous donc réduits à croire sur parole deux érudits du dix-neuvième siècle?

Nous avons un moyen de contrôler leur dire, comme l'a bien montré B. Laufer. En effet, dans le *K'ao kou t'ou* 考古圖 qui a été achevé en l'année 1092 par Lu Ta-lin 呂大臨, nous trouvons reproduite une illustration du *Lie niu tchouan* de K'ou K'ai-tche [2]); elle représente le roi Wou du pays de Tch'ou 楚武王; elle est tirée par conséquent de la seconde des biographies du chapitre *jen-tche* du *Lie niu tchouan*; or, si nous ouvrons l'édition de 1825 à ce passage (chap. III, p. 2 a), nous voyons une image du roi qui, pour être plus réduite et plus grossière que le dessin exécuté en 1092 par Lu Ta-lin, en a conservé cependant l'allure générale. Nous pouvons conclure de cette constatation que les illustrations de l'édition des Song reproduites par l'édition de 1825 se rattachent directement à un original de la main de K'ou K'ai-tche. Il y a donc lieu de tenir compte de ces illustrations, quand on veut apprécier l'œuvre du peintre; mais les documents les plus considérables restent le rouleau du *Lo chen fou* 洛神賦 de l'ancienne collection Touan Fang [3]), et le rouleau du

---

1) Voyez la traduction intégrale de la notice de Souen Tch'eng-tsö dans *T'oung pao*, 1909, p. 84—85.

2) Cette planche de Lu Ta-lin a été insérée dans *Jade* de B. Laufer, p. 285.

3) Voyez Sei-ichi Taki, *Ku K'ai-chih's Illustration of the Poem of Lo-shén* (dans Kokka, Vol. XXI, N° 252, May 1911, p. 349—354). M. Taki considère cette peinture comme une simple copie faite à l'époque des Song méridionaux et il prononce un jugement analogue sur le rouleau du British Museum. M. Binyon me semble plus convaincant dans les raisons qu'il donne en faveur de l'attribution à Kou K'ai-tche lui-même des deux peinture. Il signale dans l'une et dans l'autre le caractère primitif du paysage. C'est une remarque qui a été faite aussi par les critiques chinois à propos de l'illustration du *Lo*

Niu che tchen 女史箴 au British Museum, car l'un et l'autre doivent avoir été tracés par le pinceau même de K'ou K'ai-tche.

Ed. Chavannes.

Documents chinois découverts par Aurel Stein, published and translated by Édouard Chavannes, Membre de l'Institut, Professeur au Collège de France, etc., etc. Oxford, University Press.

The writer has already brought this important work to the notice of the British-Indian public in the *Asiatic Review* (formerly the *Asiatic Quarterly Review*) for January last: a somewhat longer review of it appeared in the Hongkong *China Mail* for 21st January, and again in the *Overland China Mail* for the 24st January, in order that earnest students in China itself might lose no time in acquainting themselves with the results of M. Chavannes' labours. All the compliments that it was possible to offer to this conscientious and hard-working sinologue were paid to him in those two papers, so that there is no necessity to repeat them here, or to labour the point therein brought out that Sir Aurel Stein has selected the best available man for the work, work which it is doubtful any other individual could or would have accomplished so faithfully and so well. In a word, there is now nothing but good to be said, and M. Chavannes has already made such specialities of the Chinese Calendar, Chinese Early History, and Chinese Ancient Writing and Writing Materials

---

chen fou; le *Chan hou wang* 珊瑚網, terminé en 1643 par Wang K'o-yu 汪砢玉, en parle ainsi: «Cette peinture est haute en couleur; les personnages et les vêtements sont élégants; *les arbres et les rochers sont bizarrement archaïques*; la soie est toute rompue; c'est encore l'encollage de l'époque des Song» 晉顧愷之洛神賦圖。重著色。人物衣褶秀媚。樹石奇古。絹素破裂。尚是宋裱。 On sait que le *Chan hou wang* n'a pas été imprimé; la citation qui précède est tirée du *T'ou chou tsi tch'eng*, section *Yi chou tien*, chap. DCCLXIV, p. 7 a.

that his present great effort may be stated in general terms to be above and beyond criticism.

Chinese official records, (happily unlike most other things Chinese) have long justified themselves as being the most trustworthy in existence: in particular the story of China's first conquests westward (in matter and in style like notting so much as their contemporary Caesar's Commentaries) need no excavations or discoveries of ancient documents to prove their virgin truth: like Pamela, they are convincingly beautiful to the bone. Consequently, although the original documents unearthed by Sir Aurel Stein are, viewed as literary curiosities, quite as interesting as though we had discovered a ton or two of Roman wax-tablets in Kent and Normandy, it cannot be said that they tell us much that is surprisingly new; they only confirm up to the hilt in petty detail all we knew before. In some respects their evidence is even of great negative value: for instance, we know for certain that Buddhism was officially introduced into China during the first century of our era; yet there are sinologues who still persist in twisting certain irresponsible Chinese literary hints to mean that Buddhism had entered China two centuries even before that. Now, although "Stein's wedges" contain many literary and spiritual passages, besides at least six allusions (specimens given) to mysterious foreign scripts, and although they specifically mention Yarkand, Khoten, the Ili valley, the Indo-Scythians, and Buddhism, there is not inthem the faintest allusion to India, Buddhism, or foreign script at any date before the commencement of our era; nor is there any mention of cotton materials, or of "chopsticks", or mules, or flesh diet, or wine; though hemp, flax, silk, wheat, barley, rice, millet, camels, horses, asses, trained dogs, etc., come in for frequent mention; even salt is only alluded to in one out of a thousand cases, nor are fresh vegetables named more than once, and that at a late date.

There is one interesting case where a clear connection can be traced between the habits of the 8th or 9th century and our own day. In the curiously minute sumptuary accounts kept by the Buddhist temple stewards of the 8th century, there figure "so many *sous* worth of *wên-tch'e* fruit": the two Chinese pictographs und for this dissyllable are not likely to be familiar at first sight to many Europeans, although they are still occasionally to be seen in great cities on the sign boards of modern herbalist, confectioners, and so on. Visitors to Peking seldom fail to visit the attractive "sweety shops" in the well-known *Ta-sha-la'rh* and *Liu-li-ch'ang* streets; there they will remember to have seen (and probably tasted) the neat pots of *shan-cha* or "mountain haws": they are often locally called *wên-p'o* 榲桲 (See N. China Branch, R. As. Soc. S., Vol. XII, p. 27), and the 榲⿰木勅 of Stein's inscriptions are probably more correctly the 榲楋 of Williams' Dictionary, each of two characters singly meaning a kind of *Cratægus*, as, in fact, they do in pair. The ministers of the *Tsung-li Yamên* used occasionally to regale their foreign visitors with *wên-p'o* or *shan-cha* jam, and indeed so far back as B. C. 100 the statesman Hoh Kwang, (brother of General Hoh K'ü-ping who took part in the campaigns mentioned in M. Chavannes' Introduction) was wont to "entertain his guests in the 溫室 or "snuggery", just as the Peking *Yamên* still entertains (or did when the writer was there) foreign guests in a private apartment. M. Chavannes says (p. 214) "*Je ne me rends pas compte* de la valeur des mots 溫室蘇合"; the last two words are a kind of storax or liquidambar which the *Later Han History* a mentions as coming from Syria, and as being used for boiling with various scents.

One of the most remarkable things brought out by the thousand or more specimens (more than half of them photographically reproduced) is the fact that the running hand or "grass character" of B. C. 50 was almost exactly the same as the current scribble of

to-day. The explanation probably lies in the circumstance (first made clear to Europeans by the late Consul T. Watters,) that this "demotic", or popular script, was not (as is usually supposed) the rapid and abbreviated form of the 楷書 or formal handwriting of to-day (and of the past millennium or more), but was the contracted form for ordinary business purposes of the ancient characters, presumably of the simplified Ts'in dynasty type: in other words, the ordinary scribble writing of to-day is really much more ancient that the formal writing of to-day. The present writer, in pointing out that M. d'Ollone (*Asiatic Review*, Feb. 16, 1914) had mistaken the Chinese characters scribbled by a Miao-tsz savage for a newly discovered Miao-tsz script, drew attention to the fact that M. d'Ollone's Chinese assistant or teacher had doubtfully suggested that it was perhaps "a script derived from some ancient form of Chinese". This indeed was so. The savage in question was really fitting, to Miao-tsz syllables giving expression to similar ideas, scribble forms of Chinese characters, which scribble forms were 2000 years old, and had probably been in use, practically unchanged, amongst the Miao-tsz for 2000 years up to now.

In most cases the "wedges" that M. Chavannes has decided not to photograph are of no importance to the further complete elucidation of his subject; but in a few cases — notably nos. 38, 65, 117, 206, 338, 340, 490 and 841 — the reproduction of original evidence would have enabled the occasional critic to suggest something fresh where M. Chavannes himself is in doubt. For instance, the 秦 *cordes d'arbalète*, seem to be really 承 *cordes*, or "gut from 承縣 in the *Tung-hai* province: even in the year 1890 the province of Shan Tung is reported (*Tung-hwa Luh*) as sending as tribute to the Peking Palace "neats' sinews" — practically the same as catgut. M. Chavannes brings out the interesting fact that the Chinese conquests were effected, not with bows, but with cross-bows.

Other interesting points brought out by M. Chavannes' careful research are the precise positions at various dates of the celebrated *Yüh-mên Kwan*, or "Jade Gate" to China from the western world: also the exact position and dimensions of the Great Wall, parts of which were comparatively modern when general Hoh K'ü-ping and his successors effected their great conquests. In the present notice the writer of course lays special strees upon the earliest of the three periods covered by M. Chavannes' (*i. e.* Dr. Stein's) finds, because that period is by far the most interesting of the three. Roughly the author divides them into three groups; (1) The Han dynasties (B. C. 200 to A. D. 200); but it would perhaps have been better to separate the Early Han documents, previous to our era, more clearly from the Later Han, subsequent to our era, the two being really quite separate dynasties (though connected by blood), with different capitals, and rather dissimilar western policies: (2) the Tsin dynasty, which scarcely had any influence in any part of Asia west of Lob Nor, and was throughout its precarious existence always more or less under the political thumb of contending Tartar and Tibetan powers; and (3) the T'ang dynasty, when Chinese influence swept fresh and strong, and was extended over a greater effective area of Asia than it ever had been before. The fascinating story of Chinese soldier life given in M. Chavannes' Introduction has almost exclusion reference to the Early Han (B. C. 100 to A. D. 1): on the other hand, the curious sumptuary ledgers of the monks have exclusive reference to the T'ang period, when Christianity, Mazdéism, Manichéism, and Islam were all competition with Buddhism; but there is no mention in the documents of any of these competing religions. At that time the old Indo-Scythian or possibly Indian dynasties of Khoten had disappeared; Khoten had for some generations been vassal to the Western Turks; the T'ang dynasty, having driven the Turks west, gave the new reigning family of Khoten a Chinese princess

in marriage, and this princess first introduced sericulture into Khoten by smuggling some cocoons in her hat (even as the New York ladies now smuggle pearls): the reigning Khoten family name was then *Yü-ch'ï*, an old Toba Tartar clan name still in use in North China; most probably the new Tartar dynasty of *Yü-ch'ï* had been founded by a Toba soldier of fortune or a T'ang general of Toba descent; and as the Toba dynasty of North China was sodden with Buddhism, it may well be that the supposed *Viśayas* of Khoten had a Toba origin.

However, innumerable interesting points arise out of these precious and singular documents; but the editorial limit as to space forbid an extension of garrulity; possibly it may be allowed to recur to the general subject in a future article: meanwhile M. Chavannes may be congratulated upon having produced an *oeuvre magistral* which future generation will certainly appreciate more and more: the Chinese "literary wind" 文風 blows feebly in these days of syndicates, revolutions, and loans: in England, indeed, it needs a power of whistling to raise the faintest breeze at all; consequently it is necessary to seek the good offices of the *T'oung-pao*; and it hoped France will go ahead, as she always has done, and make fresh discoveries, and will ever propagate fresh breeds of Pelliots and Chavannes to elucidate them.

E. H. Parker.

BIBLIOGRAPHIE.

LIVRES NOUVEAUX.

Le Tome VI du grand ouvrage que M. le Marquis de la Mazelière écrit sur le *Japon* vient de paraître: il est consacré au *Japon moderne* et à sa *Transformation*.

Les *Variétés sinologiques* N°. 28 bis renferment, refondu et complété par les soins des PP. J. Tobar et H. Gauthier, le livre second du *Catalogue des Tremblements de Terre signalés en Chine d'après les sources chinoises* (1767 avant J. C. — 1895 après J.-C.) par feu le R. P. Hoang, du Clergé de Nan-king.

Le Dr. Albert Hermann, de Charlottenburg, vient de donner à la *Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin* un mémoire sur *Die alten Verkehrswege zwischen Indien und Süd-China nach Ptolemäus*.

La *Revue du Monde Musulman* de Décembre 1913 renferme la troisième série des *Etudes sino-mahométanes;* elle comprend *l'Identification de deux sépultures musulmanes voisines de la capitale du Yunnan* d'après des renseignements nouveaux et photographies de G. Cordier; textes et traductions par A. Vissière.

Il a été fait un tirage à part avec l'addition d'un erratum et d'un index alphabétique des intéressants articles que M. Georges Maspero a donnés au *T'oung pao* sur *Le Royaume de Tchampa.*

Vient de paraître le *Calendrier-Annuaire pour* 1914 publié par l'Observatoire de Zi-ka-wei; nous en tirons les renseignements suivants: l'année 1914 comprend la 51e année du cycle chinois; elle a pour signes cycliques 甲寅 *Kia-in*, correspondant au tigre 虎, *Hou*: l'élément est le feu 火, *Houo.* Voici les dates de quelques fêtes: Nouvel an, 1ère jour, 1er lune, ancien calendrier, *Yuen tan*, 元旦, 26 Janvier; Nouvel an chinois, 1er jour, 1ère lune = 14 février; Fête des Lanternes, 15e jour de la 1ère lune = 9 février 上元節, *Chang-yuen tsié*: Bateaux-dragons, 5e jour de la 5e lune = 29 mars, 天中節 *T'ien tchong tsié*; Etablissement du gouvernement provisoire à Nan-king en 1912, 6e jour de la 12e lune = 1er Janvier 1914, 紀念日, *Kiu-nien je*; Etablissement de la République chinoise au Nord, 18e jour de la 1ère lune = 12 Février. [Voir *T. P.*, Mars 1913, pp. 142—3].

Le N°. 5 du Tome XIII du *Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient* est consacré aux *Notes sur la Décoration cambodgienne* par Jean Commaille.

La deuxième partie de: *Le Bayon d'Angkor Thom Bas-reliefs publiés par les soins de la Commission archéologique de l'Indochine d'après les documents recueillis par la Mission* Henri Dufour *avec la collaboration de* Charles Carpeaux vient d'être distribuée par le Ministère de l'Instruction publique et des Beaux-Arts.

Viennent de paraître deux ouvrages importants: *Annals and Memoirs of the Court of Pekin* by E. Backhouse and J. P. O. Bland (London, William Heinemann) et *Chinese and Sumerian* by C. J. Ball (Oxford University Press); nous en rendrons compte prochainement.

Le R. P. Léon WIEGER, S. J., toujours infatigable, vient de donner le T. II de son *Taoïsme*; il est consacré aux *Pères du Système Taoïste*: 老子 *Lao-tzeu*; 列子 *Lie-tzeu*; 莊子 *Tchoang-tzeu*.

Mme Isabelle MASSIEU nous raconte les péripéties de son dernier voyage dans la vallée de la Sutlej, au Népal, au Sikkim et au Bhoutan dans le volume *Népal et Pays Himalayens* paru chez F. Alcan avec 6 cartes et 74 figures hors texte.

M. Claudius MADROLLE a fait un tirage à part de son Guide spécialement consacré au *Mont Omei, au Haut Fleuve Bleu, Soui-fou, Tch'ong-k'ing* (Hachette, 1914.

Le Dr. Eugène VINCENT, de la Faculté de Médecine de Lyon vient à l'Académie des Sciences, Belles-Lettres et Arts de Lyon de consacrer un travail à *L'Influence française en Chine et les Entreprises allemandes — Nécessité de créer en Chine une Faculté française de Médecine.*

M. le Commandant LUNET DE LAJONQUIÈRE qui a visité Java et l'île de Bali avec une mission scientifique raconte les incidents de route qui lui ont paru caractéristiques dans le volume *En Insulinde Paysages et Tables d'hôtes* (Bernard Grasset).

Depuis longtemps attendue, *La brève et véridique relation des Evènements du Cambodge de Gabriel Quiroga de* SAN ANTONIO, traduction d'Antoine CABATON vient de paraître chez Leroux avec le texte espagnol. Des notes très intéressantes donnent des éclaircissements sur une relation fort peu connue mais de grande importance. Ce volume fait partie de la collection de *Documents historiques et géographiques relatifs à l'Indochine publiés sous la direction de* MM. Henri CORDIER et Louis FINOT.

Le T. XXXVI de la *Bibliothèque de Vulgarisation* du Musée Guimet renferme les *Conférences faites en* 1911; nous noterons celles de Henri Cordier: *Lao Tseu*; Sylvain Lévi: *Les études orientales, leurs leçons, leurs résultats*; Jacques Bacot: *L'art tibétain.*

L'Imprimerie de Tou-sè-wè vient de faire paraître un *Manuel élémentaire de Météorologie* dû au R. P. J. de Moidrey, S. J.

NOTES AND QUERIES.

4. *Le chiffre quatre, ou «8 dans la bouche».*

SMITH, dans son excellent petit ouvrage «*Hindu-Arabic Numerals*», p. 28, écrit: les Chinois se servaient de formes horizontales pour les trois premiers chiffres 一 二 三, mais employaient un arrangement vertical pour le quatre 四.

Et en note, il ajoute: assez curieusement appelé «huit dans la bouche»! Dans l'esprit de ce chercheur consciencieux, cette note revient à dire: comment expliquer cette dénomination? Rien de plus simple. La décomposition du caractère 4 四, est exactement 8 八, dans la bouche 口. C'est une espèce de rébus qui n'a pas nécessairement pour lui la vérité étymologique.

5. *Le sens de* 貳臣.

COURANT écrit [1]):

I. (1034—1035) 貳臣傳.

Vies des ministres.......

Biographies relatives à l'époque de la dynastie régnante d'après les archives du bureau des Historiographes; Péking, sans date, 12 livres.

II. (1035) 逆臣傳.

Vies des fonctionnaires rebelles.

1) Catalogue des Livres Chinois, Coréens etc., Paris, Leroux 1900.

Même période que le précédent; même origine et même lieu de publication.

Ne faudrait-il pas préciser de la façon suivante?

(1) Biographies des fonctionnaires qui ont servi les deux dynasties.

(2) Biographies des fonctionnaires rebelles (à la dynastie des Tsing et fidèles aux Ming).

On remarquera le parallélisme, qui aide à donner le vrai sens de ces titres intraduisibles.

6. *Le zéro en Chine.*

L'histoire du XIIIe siècle en Chine est une époque de luttes sanglantes. Les Mongols, pleins d'une sauvage bravoure, chassèrent les deux dynasties chinoises, celle du nord nommée Kin et celle du Sud, sa rivale, les Song.

Fait surprenant, au milieu de l'effusion du sang, au bruit des armes et dans la terreur générale, les mathématiques chinoises firent les progrès les plus brillants.

En 1257, Ts'in K'ieou-Chao publiait les *neuf sections de la mathématique* où, dans 81 problèmes, distribués en 9 sections, chacune de deux chapitres, il explique au long sa méthode pour la solution des équations numériques à tous les degrés.

En 1248, Li-Yé faisait paraître le *Miroir maritime pour mesurer le cercle* et, en 1259, un recueil de problèmes avec explications le *I-Kou Yen-Twan*. Tsin avait construit et résolu ses équations numériques à tous les degrés, sans indiquer comment il fallait procéder dans leur construction; Li, au contraire, s'attache à nous expliquer la méthode pour tirer l'équation des données. Ces deux auteurs, de loin les meilleurs dans l'histoire des mathématiciens chinois, se servent également du symbole 0 pour indiquer le Zéro, et de *T'ien Yuen*, élément céleste, 天元.

D'un autre côté, Tsin, pour distinguer les valeurs positives des

négatives, emploie les couleurs rouge et noire; tandis que Li passe une barre transversale sur le chiffre négatif. Ainsi:

𝍠̸ = −1	| 〇 𝍠̸ = −101	| 〇 𝍠̸ 〇 = −1010
𝍡̸ = −2	| 〇 𝍡̸ = −102	| 〇 𝍡̸ 〇〇 = −10200

Il semblerait donc que les deux maîtres aient travaillé sans avoir subi l'influence l'un de l'autre.

Mais alors, à coup sûr, le zéro existait avant eux. Où l'ont-ils trouvé?

A qui l'ont-ils emprunté?

En 1271, les Mongols ont à leur service des artilleurs Arabes, entre autres I-se-ma-yin et La-pou-tan. On peut en conclure que les Arabes étaient déjà au Nord de la Chine depuis quelque temps. Il est donc possible que le zéro leur ait été emprunté. Si par le terme Ta-Che, comme on le croit généralement, les pays Arabes sont désignés; alors, plusieurs ambassades arabes vinrent en Chine vers 615, 713, 726, 756 etc.

Car toutes sont enregistrées par l'histoire officielle sous le nom de Ta-Che. Il est d'ailleurs prouvé que, sous les T'ang, Arabes et Indiens, Persans et d'autres encore, étaient en relations suivies avec la Chine du Sud, par voie maritime.

Le zéro peut donc avoir été facilement communiqué à différentes dates. Bien mieux encore, comme les voyageurs et pélerins boudhistes d'origine chinoise, ont visité l'Inde depuis le commencement du V[e] siècle, et que les ouvrages sanscrits ont été largement traduits, commentés, et que d'ailleurs les annales officielles des Soei mentionnent la traduction de l'Arithmétique des Brahmes et de divers ouvrages d'astronomie, il est évident que le zéro à cette époque a dû trouver son chemin en Chine.

En 618, l'Indien Tsiu Fan-Ts'iuen composa un nouveau calendrier à l'usage du premier empereur des T'ang. L'Indien Gautama Sidharta, président du bureau astronomique, traduisit du sanscrit un

calendrier, où le système de calcul par la plume et le papier, la division sexagésimale du cercle apparaissent, semble-t-il, pour la première fois.

Enfin le bonze chinois, I-HING (683—727) savant remarquable au courant du sanscrit, achevait en 727 son calendrier *T'ai-yen*.

Cette expression *T'ai-yen* peut se rendre par analyse indéterminée; de cette source encore a pu découler l'emploi du zéro.

Nous retrouvons une trace certaine des œuvres indiennes dans l'ouvrage de TCH'ENG TA-WEI, le traité complet de calcul paru en 1593, c'est la multiplication d'après les méthodes indiennes.

Dans le langage ordinaire et dans la mathématique moderne, on écrit et l'on énonce les zéros 零 〇 *ling*.

Ainsi 1〇1, 一百零一, *i pé ling i*, 101.

Mais dans les traités anciens, il n'en est pas ainsi.

L'on rencontre par exemple 一百八 sans le zéro. Il faut cependant lire 108. Or dans le style et le langage moderne, 一百八 signifie 180, c'est-à-dire 一百八十 le caractère 十 étant sous-entendu.

Une anomalie semblable se remarque dans les chiffres insérés dans les contrats. On ajoute le caractère 整 *tcheng*, après le nombre, pour empêcher d'insérer autre chose, mais on supprime également le zéro d'après la vieille méthode.

Le 差不多 *tch'a pou-touo*, l'à peu-près légendaire du Chinois, son vague, le flouflou de ses expressions et de ses méthodes se manifeste malheureusement même ici, où l'exactitude serait le plus de mise.

7. *Les perles dans les lacs chinois.*

Une lettre de LILI dans la sous-préfecture de Ou-kiang, adressée à la Revue de Zikawei dit:

Les frontières du Kiang-sou et du Tchékiang comprennent les

○黎里（吳江縣）來函云江浙交界處有吳江烏程兩縣湖蕩縱橫不可勝數除魚蝦外又產一種蚌珠有渾圓者有長圓者其形不一北自震澤鎮直至湖州東自西塘鎮直至菱湖百里之間皆產此物但蘇界甚少浙界較多農隙之際兩省交界居民如黎里平湖沈蕩等處皆從事於採珠亦有無田耕種之人春秋冬三季常泛舟湖上專事尋覔總計大小船隻不下七八百號分散各湖蕩中終日尋爬歷代已久惟尋珠船戶須納錢於湖主有日交數十文百文者有數日一交者亦有一次交足不限時日隨意捕覔者約捕一二月後必有所得大小不等多少亦不一截長補短一舟約可獲七八十元一年之中總獲珠利約有五六萬元亦地方上一種出產也鄉民獲珠後即往售於鎮上販珠商人秤其輕重察其光彩及珠之圓正與否以定價值而商販轉售於上海以獲贏餘焉有教友沈富田於前年十二月內在南潯南五里爺蕩內捕得一蚌剖之得珍珠一粒重二分一釐惜不甚圓正後售洋五十二元云

sous-préfectures de Ou-kiang et de Ou-tch'eng. Les lacs y sont excessivement nombreux et s'étendent en tous sens. Outre les poissons et les crabes l'on y pêche une espèce d'huître perlière, tantôt ronde, tantôt oblongue. Au Nord depuis Tchen-ts'é jusqu'à Hou-tcheou, à l'est depuis Si-t'ang jusqu'à Ling-Hou, sur un espace de 100 lis, l'huître perlière se rencontre, mais en bien plus grande abondance dans le Tchékiang. Dans leurs loisirs les paysans qui y habitent — p. e. ceux de Lili, Hou-t'ang, P'ing-hou — s'adonnent à la pêche du précieux mollusque. Il y a même les pêcheurs qui printemps, automne et hiver restent constamment sur leurs barques, uniquement occupés à ce travail. Il n'y a pas moins de 700 à 800 barques sur les différents lacs, qui toute le journée se livrent à cette pêche, et cela depuis des siècles. Il faut payer une redevance aux propriétaires des lacs. Elle se paie soit à la journée — jusqu'à 100 sapèques — soit après un certain nombre de jours, soit une fois pour toutes. Au bout d'un à deux mois, ces chercheurs ont toujours la chance de trouver quelques perles, plus ou moins grandes et plus ou moins nombreuses. En moyenne, le gain par navire est, bon au mal an, de 70 à 80 piastres; et le profit total que les riverains en retirent peut monter à 50 ou 60 mille piastres. C'est vraiment une ressource du pays remarquable.

Les perles trouvées sont vendues aux marchands spéciaux du bourg. Le prix monte d'après le poids, l'éclat et la régularité de la perle qui doit être tout à fait ronde pour être de qualité supérieure; les marchands les transportent ensuite à Chang-Hai où ils font encore un beau bénéfice.

L'année passée 1912, à la 12e lune, un chrétien nommée Tch'en Fou-t'ien trouva dans le lac du *Crible*, 5 lis au Sud de Nan-Siun, une huître perlière et à l'intérieur une perle qui pesait 0,021 onces (0,79 grammes). Quoique de forme non parfaitement ronde, elle fut cotée à Changhai 52 piastres.

8. *Ponctuation chinoise.*

C'est un plaisir de voir que le progrès envahit toutes les branches du savoir et du gouvernement. La littérature jusqu'ici la plus rétive, rebelle même, se laisse enfin gagner. La meilleure preuve c'est que la ponctuation et des signes auxiliaires pour indiquer noms propres de personnes et de villes ou pays se multiplient et se simplifient. Le texte traduit plus haut en donne une idée.

Les points, virgules, points et virgules etc. sont notés par ◦.

La parenthèse est la même ( ) que chez nous.

De petits triangles noirs indiquent les noms propres de la géographie.

Les petits triangles vides sont réservés aux noms de personnes.

9. *Les trois caractères* 傅, 傳 *et* 輔.

Extrême-Onction se dit en Chinois 終傅 et non pas 終傳, *tchong-fou* et non pas *tchong-tch'oan.*

Le sens exact de 終傅 est juste celui qu'expriment le latin et le français; 傅 signifie en effet oindre, onction.

COURANT, dans son excellente bibliographie, doit être corrigée [n⁰. 7304—11 et passim] d'après ces indications.

La phonétique 甫 qui se trouve dans 傅, onction, peut aider la mémoire à distinguer facilement 傅 de 傳, propager, où la phonétique est 專 spécialement.

Le caractère 輔 a cette même phonétique 甫 *fou.* Dans l'expression catholique 輔彌撒 *fou Mi-sa*, *fou* signifie non pas *assister* [Courant n⁰. 7372, XL, et 7439] mais *servir.*

Légères erreurs qui n'enlèvent rien à la valeur du travail consciencieux, poursuivi depuis de longues années par M. Courant pour donner aux sinologues le catalogue des livres Chinois de la Bibliothèque Nationale.

10. *Le mathématicien Kouling.*

L'on rencontre assez souvent dans les ouvrages des mathématiciens chinois, du XIX[e] siècle surtout, le nom de l'Européen 固靈 *Kouling.* Quelle est l'orthographe vraie de ce savant 西士?

11. *Chiffres sanscrits.*

A-t-on donné quelque part les mots sanscrits qui correspondent aux expressions chinoises:

10^{17} = 阿僧祇
10^{18} = 那由他
10^{16} = 恆河沙 *sables du Gange?*

12. *Edition spéciale du* 千字文.

Tout a été dit, semble-t-il, sur le 千字文, ou recueil rimé des 1000 caractères différents sans répétition.

Peut-être plusieurs ignorent-ils cependant l'existence d'une édition chinoise fort curieuse, appelée 四體千字文 c. à. d. les mille caractères en quatre écritures différentes.

C'est une brochure de 63 feuillets, de 17,5 × 9,7 cm. entre les encadrements. Le recto du premier feuillet porte le titre, le nom de l'auteur, et celui des deux calligraphes dont l'un Tchang 張 a écrit les caractères en calligraphie moderne correcte et en cursive reçue; l'autre Siu 徐, tout le reste.

Chaque page est divisée par un léger quadrillage en 4 colonnes verticales à 8 caractères chacune.

Cela donne exactement $[(63 \times 2) - 1]\,8 = 1000$ caractères, écrits en quatre formes.

La reproduction du premier feuillet verso dispensera de plus amples explications.

Inutile d'insister sur le côté pratique et pédagogique de cette publication.

謂	謂	謂	謂
語	語	語	語
助	助	助	助
者	者	者	者
焉	焉	焉	焉
哉	哉	哉	哉
乎	乎	乎	乎
也	也	也	也

Tous les chinois de l'ancien régime connaissant fort bien cet abécédaire écrit en caractères usuels, le passage aux trois autres formes se faisait sans grand effort et non sans plaisir esthétique.

13. *Progressions curieuses.*

Dans son *2e pamphlet contre* 天學再徵, *seconde réfutation du christianisme*, page 5, Tchong Che-cheng 鍾始聲 écrit:

Quoique l'on dise:	雖云
Le *taiki* engendre les 2 *yi*	太極生兩儀
les 2 *yi* sont chacun tout le *taiki*;	而兩儀卽全太極
quoique l'on dise:	雖云
les 2 *yi* engendrent les 4 *siang*,	兩儀生四象
chacun est cependant 2 *yi*;	亦卽全是兩儀
quoique l'on dise:	雖云
les 4 *yi* engendrent les 8 *koa*,	四象生八卦
chacun des 8 *koa* est 4 *siang*;	八卦亦卽全是四象
les 8 *koa* se transforment en 64 et	乃至八相盪而爲六十四
les 64 en 4096;	六十四互變而爲四千九十六
mais parmi ces 4096 *koa*,	於彼四千九十六卦之中
prenez n'importe lequel,	隨舉一卦隨舉一爻
il est toujours en entier 8 *koa*,	無不全是八卦
et 4 *siang*, et 2 *yi*,	全是四象全是兩儀
et *taiki* et *yi-lih*.	全是太極全是易里者

C'est la première fois que je trouve si clairement indiquée la progression géométrique dans la terminologie des *koa*

$$2,\ 2^2,\ (2.\ 2^2)^2,\ (2^2.\ 2^2.\ 2^2)^2,$$

$$(1),\ 2,\ 4,\ (8),\ 64,\ 4096,$$

$$2^2 \qquad 8^2 \quad 64^2.$$

14. *Inscription sur coupe rustique.*

Sous les Yuen (1280—1333) les tables de banquet étaient chargées de vases d'or et d'argent[1]). Rares sont les échantillons de cette vieille argenterie chinoise!

Bushell en reproduit un d'après une gravure en bois du *Che-so*, qui le dénote par ces 6 caractères:

元 至 正 銀 槎 栢

Coupe d'argent en forme de branche de l'époque Tche-tcheng des Yuen (1361).

Outre l'inscription «Fabriqué par Tchou Pi-chan, dans l'année *sin-tcheou* de la période Tche-tcheng» 至正辛丑朱碧山製, inscription suivie du sceau *Hoa-yu* 華玉 de l'artiste, la coupe porte le quatrain suivant, au bas de la panse:

百柏狂李白
一醉老劉伶
爲得酒中趣
方留世上名

La traduction française de ces 4 vers[2]) est donnée dans les termes suivants:

«*Cent coupes inspiraient le poète Li Po.*
Une seule enivra le barde taoïste Lieou Ling:
Prenez garde, je vous en prie, de glisser une fois pris de vin
Un faux pas peut souiller la réputation de toute une vie».

Bushell a fait ici un faux pas. Le texte à lui seul, sans parler de la mentalité chinoise et des mœurs chères aux poètes cités, oblige à corriger ainsi:

---

1) Marco Polo le rapporta le premier et après les religieux français en dirent autant.

2) *L'art chinois* par Bushell, p. 127, trad. franç.

Cent coupes grisaient Li Pé,
Une seule enivrait Lieou Ling:
Qui sait goûter les délices du vin
Laisse sur terre un nom immortel!

Une remarque maintenant pour les artistes et les antiquaires. Ce vers sont représentés comme écrits «en caractères curieux». L'auteur veut dire en *caractères antiques* mais il fait erreur, car le quatrain est bel et bien, en caractères ordinaires, gravés au bas de la panse du vase 復底, tandis que 12 autres, restés sans traduction, se trouvent au-dessous des bords de la coupe 口底篆銘, ceux-là «en caractères curieux» c'est-à-dire sigillaires.

LOUIS VANHÉE.

LEOU KI 婁機 ET SA FAMILLE

PAR

EDOUARD CHAVANNES.



Pendant son dernier séjour en Chine, M. le Dr. Broquet a pu se procurer une série de portraits de famille et de diplômes appartenant à un descendant de Leou Ki 婁機, lettré de l'époque des Song, mort en l'année 1209.

Les diplômes sont au nombre de trois: l'un d'eux, daté de 1208, a été accordé à Leou Ki de son vivant; le second, daté de 1238, a été décerné à Leou Ki après sa mort et est donc adressé à son image; le troisième, daté de 1266, est adressé à l'image du défunt Leou Han 婁瀚, qui paraît avoir été le fils de Leou Ki. Ces trois documents, malgré leurs dates différentes, sont tracés en une cursive qui est d'un auteur unique; ils sont écrits sur trois feuilles de papier identiques qui mesurent 60 centimètres de large sur 32 centimètres de haut et qui sont encadrées d'une bande décorative gravée sur bois représentant des dragons. Puisqu'ils ont été écrits simultanément, ces diplômes ne sont donc pas les originaux des années 1208, 1238 et 1266; ils ont dû être copiés à une date postérieure. Voici d'abord le texte et la traduction de ces trois pièces officielles:

1.

勅同知樞密院事
婁機。
朕惟國家建官。實
惟重民之命。得人爲
治。迺稱簡任之心. 前以
異才久居輔弼。宜隆
遷秩。以奬勞身。玆特
進參大政圖。惟厥終
可。
嘉定元年十月四日。

Décret impérial accordé à Leou Ki qui a le titre de «assimilé à ceux qui dirigent les affaires du conseil d'état» [1]).

Moi, l'empereur, je considère que, quand le gouvernement établit des fonctionnaires, c'est en réalité parce qu'il attache de l'importance à la vie du peuple; quand il trouve les hommes capables, en sorte que l'administration soit bonne, cela répond aux sentiments qui inspirent les nominations aux charges. Auparavant déjà, à cause de vos qualités exceptionnelles, vous avez été pendant longtemps un des ministres impériaux. Maintenant, il convient de vous élever en dignité et de vous donner une promotion pour vous louer et vous récompenser; spécialement donc je vous fais avancer pour que vous participiez aux plans du gouvernement central [2]). Que cela soit définitivement approuvé. La première année kia-ting, le quatrième jour du dixième mois (13 novembre 1208).

---

1) Cf. *Song che*, ch. CDX, p. 2b, où on mentionne, parmi les titres que porta Leou Ki, celui de 同知樞密院事.

2) Le titre dont fut investi alors Leou Ki fut celui de 參知政事 que nous retrouverons dans le décret de 1238 et qui est mentionné dans le *Song che* (ch. CDX, p. 2b).

2.

勅贊參知政事婁
機像。
絶倫之姿。出塵之
相。經世之才。營國
之匠。駕長虹而不
能窮其前塗。挨○
艘而渾。未可窺
其畔岸也耶。
嘉熙二*年八月三日。

Décret impérial adressant des éloges à l'image de Leou Ki qui eut le titre de «associé à ceux qui dirigent les affaires du gouvernement».

Ces qualités qui sortent de l'ordinaire, ces caractéristiques qui échappent aux souillures, ces capacités qui réglaient une époque, ces œuvres qui organisaient l'État, même si on montait sur l'arc en ciel jusqu'à ○ [1]), on ne pourrait atteindre l'extrémité du chemin où elles progressent, même si on faisait avancer un ○ bateau jusqu'à être perdu dans l'immensité des eaux, on ne pourrait apercevoir leurs rives. La [deuxième] année kia-hi, le troisième jour du huitième mois (12 septembre 1238).

3.

勅贊敷文閣學
士婁翰像。
儒林儀表。國家
棟梁。風雲翰
墨。錦繡文章。
騰蜚聲於遠地。
○鳴鳳於高岡。
咸淳二年七月五日。

1) Après le mot 而, un mot a dû être omis; il est nécessaire en effet qu'on ait ici deux mots pour correspondre aux deux mots 而 渾 de la phrase parallèle suivante.

Décret impérial accordé à l'image de Leou Han qui eut le titre de «secrétaire d'état du bâtiment Fou-wen»[1]).

Il fut la règle et le modèle de la forêt des lettrés, la colonne et la maîtresse poutre de l'empire. Son pinceau était comparable au vent et son encre aux nuages; ses compositions littéraires étaient comme des tissus de soie brodés; il a fait bondir sa belle[2]) renommée jusque dans les régions lointaines; il [a été harmonieux comme] le phénix qui chante sur la colline abrupte[3]). La deuxième année hien-chouen, le cinquième jour du septième mois (7 août 1266).

Le premier en date de ces trois décrets a été décerné à Leou Ki de son vivant, le 13 novembre 1208. Si nous nous reportons à l'histoire des Song (chap. CDX, p. 1 a—2 b), nous voyons que Leou Ki 婁機 eut pour appellation Yen-fa 彥發 et qu'il était originaire de Kia-hing 嘉興 (aujourd'hui, ville préfectorale de Kia-hing, dans la province de Tchö-kiang); il fut docteur en l'année 1166; après une longue carrière qui l'éleva graduellement au faîte des honneurs, il mourut en 1209. Leou Ki est l'auteur d'un petit travail lexicographique intitulé *Pan ma tseu lei* 班馬字類 «Caractères, rangés par classes, de Pan Kou et de Sseu-ma Ts'ien»; il y étudie, en les classant suivant l'ordre des rimes, les mots qui, soit dans le *Che ki*, soit dans le *Ts'ien Han chou*, présentent des graphies, ou des prononciations ou des significations qu'il est nécessaire de signaler et d'expliquer. Cet opuscule a été réimprimé en 1883 dans le *Heou tche pou tsou tchai ts'ong chou* 後知不足齋叢書. Il est précédé d'une préface datée de l'année 1184 et

1) Cf. p. 198, l. 15—22.

2) 蜚 est l'équivalent de 斐.

3) Cf. *Che king*, *Ta ya*, livre II, ode 8, str. 9: 鳳凰鳴矣于彼高岡 «Le phénix mâle et le phénix femelle font entendre leur chant sur cette colline abrupte».

signée de Hong Mai 洪邁 (1124–1203), l'auteur bien connu du *Yi kien tche* 夷堅志 et de plusieurs autres ouvrages. Une seconde préface, qui doit avoir été rédigée en 1182, ou peu après, est signée de Leou Yo 樓鑰 [1]); l'ouvrage de Leou Ki y est désigné sous le titre *Che han tseu lei* [2]) 史漢字類. A la fin de ce traité, Leou Ki lui-même a ajouté deux courtes postfaces; la première est datée de l'année 1181.

Une autre édition a été publiée en 1264 par Li Ts'eng-po 李曾伯, appellation T'an-houai 覃懷, qui ne s'est pas contenté de réimprimer tel quel l'ouvrage de Leou Ki, mais qui y a introduit de nombreuses additions en refaisant lui-même une révision complète du texte de Sseu-ma Ts'ien et de celui du *Ts'ien Han chou*; les mots ajoutés par Li Ts'eng-po sont distribués à la fin de chacune des diverses rimes avec la mention 補遺 «omissions réparées»; ils sont au nombre de 563, tandis que l'ouvrage primitif compte 8239 mots. Cette édition augmentée du *Pan ma tseu lei* a été réimprimée en 1849 par Tsiang Kouang-hiu 蔣光煦, dans son *ts'ong chou* intitulé *Chö wen tseu kieou* 涉聞梓舊.

Le célèbre calligraphe Wong Fang-kang 翁方綱 (1733–1818) a écrit un supplément au *Pan ma tseu lei* 班馬字類附記; il y reprend quelques uns des mots cités par Leou Ki et en fait une étude plus approfondie; ce petit traité constitue le chapitre XXIIe et dernier du *Leang han kin che ki* 兩漢金石記 de Wong Fang-kang.

---

1) En 1170, Leou Yo avait fait partie d'une ambassade envoyée par les Song pour apporter des félicitations de jour de l'an au souverain de la dynastie Kin; il a raconté son voyage de Hang-tcheou à Péking et de Péking à Hang-tcheou dans un opuscule intitulé *Pei hing je lou* 北行日錄 (réimprimé vers 1800 dans le *Tche pou tsou tchai ts'ong chou* 知不足齋叢書) — Cf. Pelliot, *A propos du Keng tche t'ou* (dans Mémoires concernant l'Asie Orientale, t. I, 1913, p. 68, n. 2).

2) C'est-à-dire: «Caractères, rangés par classes, du *Che ki* et du *Ts'ien Han chou*».

Actuellement, la principale utilité du *Pan ma tseu lei* est de nous avoir conservé certaines leçons qui ne se trouvent plus aujourd'hui dans les éditions imprimées des *Mémoires historiques* et du *Ts'ien Han chou.*

Un autre ouvrage de Leou Ki qui est parvenu jusqu'à nous est le *Han li tseu yuan* 漢隸字源; il y est traité des caractères *li* qui étaient en usage à l'époque des Han, et ce sont les inscriptions sur pierre qui ont fourni à Leou Ki ses matériaux. Le *Han li tseu yuan* a été réimprimé par le Ki kou ko 汲古閣 d'après une édition des Song; il est précédé d'une préface de Hong Mai 洪邁 datée de l'année 1197.

Nous ignorons quel est le nom posthume de Leou Ki. Dans la série des portraits rapportés par le Dr. Broquet, celui qui paraît être le plus ancien (N° 6) porte la mention «portrait du vénérable Wen-yi» 文毅公像; peut-être est-ce Leou Ki qui reçut le nom de Wen-yi.

Le portrait suivant (N° 9) présente la suscription «portrait du vénérable secrétaire d'état» 學士公像. Une étiquette collée à gauche reproduit ces mots et ajoute que ce personnage avait pour nom personnel Han 瀚, pour appellation Wei-hao 惟浩, et qu'il représente, dans la série des portraits, la troisième génération. C'est à lui que se rapporte le décret du 7 août 1266 traduit plus haut; mais il est à remarquer que ce décret lui fut décerné après sa mort et peut être donc postérieur de plusieurs années à cet événement.

Sur le portrait suivant (N° 12)[1]) sont écrits, à droite, les mots «portrait du vénérable K'ien-hia» 鈐轄公像; mais une étiquette mobile placée à gauche, qui paraît avoir été collée à tort sur cette image, nous indique le nom de Leou Wen-mien 婁文冕 qui eut pour nom posthume Che-fou 世服公 et qui représente la quatrième génération.

---

1) Voyez la planche jointe au présent article.

Je crois que ce Leou Wen-mien est en réalité le père de Leou K'ien-hia, qui, lui, doit représenter la cinquième génération. Leou K'ien-hia nous est connu par l'histoire des Song (chap. CDLI, p. 3 a): en 1277, les Mongols écrasaient dans les provinces méridionales les dernières troupes restées fidèles aux Song; dans le Kouang-si, le général chinois Ma Ki 馬堅 chercha à les arrêter à la passe Yen 嚴關 qui est un point stratégique fort important, à 17 li au Sud-Ouest de la sous-préfecture de Hing-ngan 興安; sa position étant devenue intenable par suite d'un mouvement tournant qu'opéra le général mongol A-li-hai-ya 阿里海牙, il se réfugia dans la ville de Tsing-kiang 靜江, qui n'est autre que l'actuel Kouei-lin fou 桂林府, capitale de la province de Kouang-si; il s'y défendit pendant trois mois avec une énergie indomptable; quand l'ennemi força l'entrée de la ville, il combattit de rue en rue; pris enfin, il fut décapité, mais telle était sa fureur que, la tête coupée, il se redressa encore pendant quelques instants en fermant les poings. La restitution de Kouei-lin fou entraîna celle de Nan-ning fou 南寧府, qui était alors appelé Yong 邕; cependant un lieutenant de Ma Ki, qui n'est autre que Leou K'ien-hia 婁鈐轄, persista avec deux cent cinquante hommes, à défendre Yue tch'eng 月城; peut-être faut-il entendre par là la terrasse de la lune 月臺 qui avait été édifiée sous les Song et qui était derrière la résidence actuelle du préfet à Nan-ning fou. A-li-hai-ya voulut triompher de cette dernière résistance par la famine; au bout d'une dizaine de jours, Leou K'ien-hia annonça en effet qu'il allait se rendre si on lui donnait à manger; ayant ainsi obtenu quelques vivres, lui et les siens les dévorèrent, puis se serrant tous autour d'une grenade [1])

---

1) Ce texte confirme l'opinion de M. Pelliot, d'après qui le terme 火砲, au treizième siècle désigne non un canon, mais une grenade (cf. BEFEO, vol. II, p. 407—409).

— 火砲, ils l'allumèrent et se firent tous sauter; le bruit de l'explosion fut si fort que plusieurs soldats de l'armée mongole en moururent de frayeur.

Nous ne savions pas jusqu'ici que Leou K'ien-hia fût un descendant de Leou Ki; c'est une notion nouvelle qui complète les textes historiques.

Dans les siècles qui suivirent la dynastie Song, la famille Leou paraît avoir joué un rôle moins important; je n'ai trouvé mention d'aucun de ses membres dans les histoires officielles; je dois donc me borner à dresser ci-après la série des indications que nous fournissent les portraits du Dr. Broquet en souhaitant qu'elles puissent quelque jour être rapprochées de renseignements provenant d'autres sources.

Les portraits recueillis par M. le Dr. Broquet sont au nombre de 23. Ils sont, pour la plupart, munis au dos d'un numéro d'ordre qui permet de les classer. Une fois ce classement fait, nous constatons, en premier lieu, que la série n'est pas complète, puisque nous n'avons que 23 portraits, alors que le dernier numéro d'ordre est 39; en second lieu, que plusieurs portraits ont dû être exécutés simultanément; tel est le cas pour le groupe des trois premiers portraits (N°s 6, 9, 12), puis pour le groupe des six suivants; d'où nous devons tirer la conclusion que, de même que les diplômes, les portraits (du moins ceux qui appartiennent aux dynasties Song et Yuan) sont de simples copies et ne doivent pas être datés de l'époque à laquelle vivait la personne dont ils sont l'image. La liste ci-dessous indique en chiffres arabes les numéros d'ordre écrits au revers des portraits; elle marque en chiffres romains la génération à laquelle appartiennent le personnage représenté; dans deux cas (II et V), la génération a été déterminée hypothétiquement et c'est pourquoi le chiffre romain est suivi d'un point d'interrogation.

6 II (?) [1]) le vénérable Wen-yi 文毅公 (= Leou Ki 婁機 (?)).

9 III le secrétaire d'état Leou Han 婁瀚, app. Wei-hao 惟浩.

IV [2]) Leou Wen-mien 婁文冕, nom posthume Che-fou 世服.

12 V (?) [3]) Leou K'ien-hia 婁鈐轄 (+ 1277).

14 X Leou Sin 婁信, nom posthume Chen-ngan 愼菴.

XI [4]) Leou Lien 婁聯, nom posthume Che-ngan 實菴.

15 Anonyme (homme).

16 Anonyme (homme).

17 Leou Fong-ts'iuan 婁鳳泉.

22 le gouverneur dont le nom posthume est Tchen-tchai 眞齋府君.

23 Anonyme (homme).

24 Femme du précédent.

25 Anonyme (homme).

26 Femme du précédent.

27 XIII Leou Tchong 婁忠, gouverneur Kien-chan 見山府君.

---

1) L'histoire des Song (ch. CDX, p. 2a) nous apprend que le nom du père de Leou Ki était Leou Cheou 婁壽; c'est par ce nom que paraît avoir dû commencer la généalogie. — Hypothétiquement, j'ai admis que le vénérable Wen-yi n'était autre que Leou Ki (cf. p. 198, l. 10—14), et qu'il représentait dans la généalogie la seconde génération.

2) On a vu plus haut (p. 198, l 23—29) que Leou Wen-mien et Leou K'ien-hia doivent correspondre à deux générations distinctes, quoique leurs noms soient par erreur réunis sur un même portrait. Ce dédoublement explique pourquoi notre liste comprend 24 termes, alors qu'il n'y a que 23 portraits.

3) Cf. p. 198, l. 29.

4) A partir de Leou Lien, la généalogie devient fort obscure; si, en effet, Leou Lien représente la onzième génération, et si Leou Tchong (N° 27) correspond à la treizième génération, comment expliquer que notre liste suppose six personnages intermédiaires entre Leou Lien et Leou Tchong?

28	XIII	La ngan-jen [1]) Tchao 趙氏安人, femme du précédent.
29	XIV	Leou Cheou 婁受, le vénérable Tong-wang 東望公.
30	XIV	La jou-jen [2]) T'ong 童孺人, femme du précédent.
33	XVI	Leou Wen-yao 婁文耀, le vénérable P'an-che 磐石公 (en costume officiel de la dynastie Ming).
34	XVI	La jou-jen Tchou 諸孺人, femme du précédent.
35	XVI	Leou Wen-yao (en costume officiel de la dynastie Mandchoue).
36	XVI	La ngan-jen [3]) Tchou 諸安人, femme du précédent.
		Anonyme (homme).
39		Anonyme (homme).

1) Ngan-jen est le titre donné aux femmes des officiers du sixième rang.

2) Jou-jen est le titre qui est décerné aux femmes des officiers du septième rang.

3) On voit que la dame Tchou, qui était, sous les Ming, une jou-jen, femme d'un officier du septième rang, est devenue, sous les Mandchous, une ngan-jen, femme d'un officier du sixième rang. Son mari a donc avancé en grade.

N.B. Le conservateur de la Bibliothèque d'art et d'archéologie fondée par M. Doucet a bien voulu faire photographier les documents rapportés par M. le Dr. Broquet; on pourra donc consulter dans cette bibliothèque la série de ces photographies.

DIARD, NATURALISTE FRANÇAIS DANS L'EXTRÊME-ORIENT

PAR

ANT. BRÉBION.



Le naturaliste tourangeau DIARD[1]) (Pierre Médard) arrivé à Batavia dans le courant de l'année 1820, ayant fait connaissance en Avril 1821 de Jean Baptiste CHAIGNEAU qui, venant de Bordeaux à bord du «*La Rose*» de la maison Balguerie, rentrait en Annam; cédant au conseils de ce dernier qui lui vantait l'intérêt scientifique d'une étude de la faune et de la flore d'un pays jusqu'alors inconnu des naturalistes; et lui assurait que d'importants avantages pécuniaires devaient résulter d'un établissement dans une contrée dont le souverain était des mieux disposé envers les Français; se décidait à l'accompagner.

Le 28 Avril, DIARD écrivait à son ami Alfred DUVAUCEL[2]):

1) Né au Château de La Brosse, commune de Chenusson, réunie depuis à celle de St Laurent de Gâtine (Indre et Loire) le 19 Mars 1794, Mort à Batavia le 16 février 1863.

2) Naturaliste; Beau-fils de Georges Cuvier — Lettre inédite ainsi que les suivantes. — Elles font partie du dossier manuscrit conservé à la Bibliothèque du Muséum de Paris, dossier n° 638 — qui compte dix neuf lettres ou rapports sur papier vergé in-4, écrits recto verso — portant comme rubrique, *papiers de G. Cuvier* Lettres et pièces relatives au voyage de Diard et Duvaucel dans l'Inde. C'est à la très grande obligeance de M. de MUSSAC, bibliothécaire au Muséum que je dois la connaissance et la communication du dossier Cuvier; qu'il veuille bien ici recevoir mes bien vifs remerciments.

Mon cher Duvaucel,

Harassé de fatigue, n'ayant pas plus de deux heures à moi pour terminer mes affaires avant de me rendre à bord, j'ai à peine le temps de vous apprendre mon bon ami qu'au moment de faire voile pour le Bengale, l'arrivée de M. POLEUSET à Calcutta et la nouvelle de votre départ pour France [1]) sont venus tout à coup changer mes projets et qu'après avoir à peine eu le temps de vous expédier pêle mêle tout ce que je possédais et d'embarquer sur *la Rose* une partie de mon bagage, je vais dans quelques heures faire voile pour la Cochinchine. Je n'ai plus besoin de vous expliquer les motifs d'une résolution aussi inattendue; vous pouvez facilement le concevoir, seulement je dois vous dire qu'il est probable, que je n'y dépenserai que très-peu d'argent, quoique M. PALMER avec une bonté dont je ne pourrai jamais être assez reconnaissant m'ait donné sur une simple reconnaissance deux mille cinq cents piastres. Si je puis comme on me le fait espérer en employer une grande partie en achat de marchandises, il est probable que je ferai d'assez bonnes affaires.....

Le subrécargue de *la Rose* m'a fait des propositions très-avantageuses relativement à la direction de quelque grand établissement de culture qu'il s'occupe à former là-bas.

Vous ne devez du reste vous étonner de m'entendre rêver d'agriculture si vous voyez l'in-folio de 450 pages écrit à ce sujet depuis mon retour de la tournée faite dans l'intérieur de Java [2]).....

Ce départ de Diard pour l'Annam est d'autre part signalé par Michel Dûc Chaigneau — p. 238 de ses «*Souvenirs d'Hué*», Paris, Impr. impériale, 1867 in-8.

..... «Nous fîmes là — à Batavia — un court séjour et nous nous remîmes «en route avec un voyageur de plus pour la Cochinchine — Annam — M. DIARD, «correspondant du Muséum de Paris qui trouvait l'occasion belle, pour explorer «une contrée qu'aucun naturaliste n'avait encore parcourue [3]), prit passage sur

---

1) DUVAUCEL avait quitté Diard à Bencoulen le 1 Avril 1820, retournant au Bengale. Diard avait fait voile pour Java, projetant de rejoindre plus tard son ami, qu'il ne revit plus. DUVAUCEL mourut à Madras en 1824. — Il croyait son ami retourné en France, à Paris, pour quelques mois. — C'est en cette ville qu'il lui adresse sa lettre.

2) Il s'était tout spécialement adonné à l'étude de la culture de l'indigotier et de la manipulation de l'indigo et «s'était instruit à fond» dit-il «dans la culture du café, du poivre et des épices».

3) Dûc Chaigneau ignorait sans doute que le R. P. Jésuite João DE LOUREIRO, qui résida à la Cour d'Huê en qualité de médecin et de mathématicien du roi de 1752 à 1777 avait publié à Lisbonne;

«notre navire» — le «*la Rose*» bâtiment de commerce de la maison Balguerie de Bordeaux, qui en était parti au début de 1821. — «Ce fut un aimable «compagnon pour les passagers «du *la Rose*» qui ne tardèrent pas à se féliciter «de cette heureuse rencontre» . . . . .

Débarqué à Tourane, Diard par suite de l'humeur xénophobe du roi Minh-Mang y demeure six mois ne pouvant en sortir, écrit-il [1]) que deux fois, une pour se rendre à pied à Hué et l'autre pour des courses dans les environs. La méfiance et l'esprit tracassier des mandarins soumirent sa patience à de rudes épreuves. Il ne put réellement commencer ses excursions dans l'intérieur du pays qu'en Août 1822, ayant à force de présents aux autorités obtenu la liberté de pouvoir circuler à peu près au grès de sa fantaisie. — De 1822 à 1824 il parcourut l'Annam, la Basse Cochinchine, le Tonkin (du sud) et le Cambodge. Il adressa, paraît-il, un mémoire au Ministre de la Marine. Vantant la situation géographique de l'Annam, son climat, sa fécondité naturelle, offrant, dit-il, aux cultivateurs toutes les ressources désirables «le pays étant propre à la culture du café, «des arbres à épices, du cannelier, du cotonnier arborescent, des «plantes tinctoriale, du sucre, des vers à soie, des arbres à résines «aromatiques et médicinales» [2]).

— Flora Cochinchinensis sistens Plantas in regno Cochinchina nascentes quibus accedum aliæ observatae in Sinensi imperio . . . . . Ulyssipone, typ. Academiæ, 2 vol. in-4, 1790.

— Memoria sobre huma especie de petrificação animal (Memorias de la Academia das Sciencias de Lisboa, T. 11—1799, p. 47).

— *Et. Charavay* — signale que *Loureiro* signait LOUREYRO.

1) Lettre dont la date n'est point donnée par M. CHAPOISEAU qui y puise les éléments de sa *Notice* sur DIARD publiée par la Société d'Agriculture Sciences et Arts d'Indre-et-Loire. — Bull. de 1829, T. 7—9, pp. 22—37.

2) DIARD ne fait aucune allusion de cette lettre, dans celle qu'il adresse à G. Cuvier. — DIARD, très prolixe, très verbeux dans sa correspondance, avait soin de prévenir la personne à laquelle il s'adressait des lettres envoyées précédemment par lui à tel ou tel personnage, ce à cause de la difficulté et de la rareté des moyens à sa disposition pour l'expédition de ses lettres en France.

La lettre de Diard la plus intéressante du dossier conservé au Muséum, est concernant l'Indochine, celle qu'il adressa à Georges Cuvier, très vraisemblablement dans le courant de l'année 1822. — Elle ne porte ni lieu d'expédition ni date. — Elle a dû être écrite à Tourane, quelques semaines après son arrivée.

Sa suscription est comme le corps de la lettre, d'une écriture inégale indiquant la fatigue, les lignes en sont irrégulières, les mots mal tracés, alors que l'aspect de ses autres lettres est moins négligé, moins haché. Diard signait de son nom seul et sans paraphe.

A Monsieur le baron CUVIER, *conseiller d'État, Secrétaire perpétuel de l'Institut.*

Une maladie sérieuse dont j'ai été attaquée le 5 de ce mois à la suite de quelques courses fatigantes et qui me force encore aujourd'hui, quoique tout à fait convalescent, à garder la chambre m'ayant empêché depuis trois semaines à me livrer à aucune occupation, j'ai le regret de voir le navire qui m'a conduit ici repartir avant d'avoir pu terminer les différentes notes que je désirais vous adresser.....

La seule occasion que je puisse avoir cette année pour vous donner quelques renseignements sur cet intéressant pays je me suis décidé à les joindre à cette lettre.....

Ainsi je vous annonçai d'abord la mort du roi Gía-long, celui dont le jeune fils sous la conduite d'un évêque français [1]) son plénipotentiaire, vint quelques années avant la Révolution, solliciter à Paris quelques secours du roi de France pour son père alors dépossédé de ses États et réfugié à Siam; et l'avènement paisible par suite de ses dispositions testamentaires au trône de Cochinchine, de l'aîné de ses enfants naturels au détriment de ceux du prince royal décédé il y a 15 ou 16 ans. Quelque facheux que cet évênement puisse paraître au premier coup d'œil, il me semble cependant qu'il ne peut avoir de suites aussi déplorables qu'on pouvait le penser d'abord, relativement à la consolidation de nos relations politiques et commerciales avec ce pays, car malgré l'affection naturelle que le vieux roi avait pour tous les Français, malgré la grande obligation qu'il avouait hautement avoir contractée envers notre nation en en recevant dans le temps de sa détresse quelques secours d'armes et de munitions, il me paraît bien prouvé que son intention positive était en nous recevant et en nous traitant toujours comme de véritables et bons alliés, dans la crainte des Anglais, de ne

1) Mgr. Pigneau de Behaine, évêque d'Adran.

jamais, nous accorder le moindre privilège écrit et d'entrer dans aucune négociation régulière avec notre gouvernement.

Maintenant, que le roi actuel [1]) soit réélement moins porté pour nous que ne l'était son père, qu'il ait encore plus de crainte d'éviter la jalousie de quelque puissance européenne en accordant un moindre traité particulier, c'est ce qui me paraît assez simple. Mais quoique ayant au fond de moins bonnes intentions à notre égard, il ait le désir de nous éloigner tout à fait, c'est ce que je ne pense pas.

Seulement comme il est d'un caractère tout à fait différent de celui du vieux roi, comme au lieu d'être simple et franc dans ses manières et d'un abord facile, il affecte au contraire dans toutes ses actions l'orgueilleuse importance des rois de l'Orient et qu'il s'attache à régler toutes ses actions et toutes ses démarches d'après le cérémonial et les lois chinoises, il essayera sans doute, et déjà il l'a fait de conserver en tout une supériorité apparente sur le roi de France et d'assujétir tous les Français qui désireront rester dans ses états à une partie du règlement et des conditions humiliantes au prix desquelles les nations européennes achètent en Chine le droit de commercer.

Mais comme son père n'a jamais rien exigé d'eux, comme il craindrait, d'ailleurs d'autant plus, j'en suis persuadé en voulant leur faire éprouver des vexations auxquelles ils n'ont pas été accoutumées, de s'attirer la guerre avec la France; qu'il n'est pas très-aimé des Grands du royaume et qu'il redouterait de voir ses neveux soutenus par une aussi grande puissance lui enlever la couronne, il est très probable au contraire qu'un négociateur ferme et habile parviendrait à l'amener à nous accorder tous les privilèges qui nous sont en fait indispensables pour que nous puissions retirer quelques avantages de notre commerce avec le pays. Mais malheureusement la personne chargée pour le moment de cette importante mission, paraît tout à fait incapable de la remplir dignement et M. Chaigneau le plus excellent et le plus estimable des hommes comme particulier, est trop soumis d'ailleurs comme mandarin et peut être plus encore par habitude à l'étiquette cochinchinoise et d'un caractère beaucoup trop timide pour pouvoir faire valoir les réclamations sous le prétexte desquelles la France peut réellement, avec quelqu'apparence de justice exiger aujourd'hui du roi de Cochinchine quelques privilèges commerciaux.

Déjà même M. le Baron, et je vous l'avoue qu'avec le plus grand regret, puisque sous tous les rapports je lui ai mille obligations, particulièrement M. Chaigneau a laissé échapper la seule occasion qu'il put avoir d'entamer quelques négociations et déjà non seulement il a compromis la dignité dont il était revêtu mais encore la majesté du roi et de la nation française. Par le plus simple exposé des faits écrits, ce dont il me sera facile de vous convaincre en peu de mots.

---

1) Minh-Mang, né à Saigon le 25 Mai 1791 — Mort à Huê le 11 Janvier 1841

M. Chaigneau dès le jour même de son arrivée ayant annoncé au roi de Cochinchine qu'il lui apportait une lettre du roi de France, il était convenu sans traiter du cérémonial toujours si important dans la sorte d'occasion, de la lui remettre le lendemain matin. Elle lui fut effectivement portée par M. le Consul [1]) avec tant de négligence et si peut d'apprêt que sa Majesté Cochinchinoise bien aise peut-être d'ailleurs de trouver l'occasion d'affecter une supériorité insultante pour un monarque européen la reçut sans lui faire rendre aucun honneur contre les lois positives du royaume qui veulent que les Lettres des rois soient portées avec la cérémonie la plus pompeuse par tous les mandarins rassemblés, jusque devant le trône.

Il est naturellement résulté de là que le roi de Cochinchine a pendant, conçu des doutes les plus insultants sur la bonne foi de M. Chaigneau et sur l'authenticité de la Lettre du roi de France et qu'en laissant échapper cette occasion d'ouvrir publiquement an Conseil les négociations dont il a été chargé M. le Consul a réellement commis une double faute.

Enfin en conséquence de la même morgue asiatique, lorsque le roi de Cochinchine s'est décidé à envoyer quelques présents à S. M. Louis XVIII en échange de ceux qu'il en avait reçu lui-même il s'est contenté en affectant de donner prétexte que la majesté de son trône ne lui permettait pas une lettre signée de sa main sur un simple navire marchand, de faire répondre à celle du roi de France par son premier ministre.

Au reste comme relativement aux opérations de commerce il n'y a pas eu la plus petite difficulté, que le navire a été exempt de tous droits, que le subrécargue a obtenu avec la plus grande facilité la permission de s'établir en Cochinchine, il me semble après tout celà qu'on ne peut mettre en doute les véritables sentiments du roi et qu'en résumé ce prince sans avoir l'intention positive d'éloigner tout à fait les Français de son pays, tâchera en se refusant autant que possible à toute espèce de négociation et en ne leur accordant aucun privilège spécial de les empêcher d'y venir en assez grand nombre pour lui porter ombrage à lui-même ou pour exciter la jalousie de toute autre nation,

Mais maintenant comme il est évident que les vues de la France sur la Cochinchine ne peuvent pas se borner et que sous le double rapport politique et commercial elle a le plus grand intérêt à établir des relations fixes avec un pays aussi heureusement situé, il s'agit pour arriver à ce but de tâcher de tirer autant que possible parti de tout ce que les circonstances actuelles peuvent avoir d'heureux.

Aussi il est d'abord essentiel que les négociations soient confiées à une personne habile et qu'elles puissent être assez tôt commencées pour pourvoir être terminées avant que les deux officiers français qui jouissent ici des titres et du privilège de grands mandarins, soient partis pour France et qu'il n'est

1) Chaigneau.

pas moins important d'un autre côté qu'elles soient entamées dans la première année du règne d'un prince qui se souvient encore des services qui ont été rendus par la France et auquel il serait possible s'il était nécessaire de faire craindre deux compétiteurs bien dangereux.

Maintenant quelle espèce de privilège est-il nécessaire que la France obtienne dans ce pays pour pouvoir conserver l'espérance d'en retirer quelques avantages réels.

On peut concevoir premièrement qu'il serait dans le moment actuel tout aussi inutile qu'impolitique d'exiger du roi la moindre concession territoriale, qu'en se bornant d'un autre côté à demander la permission de faire le commerce en Cochinchine on n'acquièrerait encore qu'un privilège illusoire puisque à l'exception du sucre qui ne peut être un article de cargaison lucratif pour l'Europe on n'y trouve presque aucun autre produit colonial, ainsi donc la liberté plus ou moins illimitée de former librement toute espèce d'établissement de culture dans les différentes provinces du royaume doit être le seul but positif de tout traité de commerce entre la France et cette riche contrée. N'ayant plus que quelques heures de libres avant le départ du navire, je suis obligé, Monsieur le baron, de fermer cette lettre avant de vous donner aucun détail sur le peu qu'il m'a été permis de faire depuis que je suis en Cochinchine car pour l'histoire naturelle tout ce que j'ai pu recueillir pendant une quinzaine de jours qu'il m'a été permis de passer dans la montagne voisine depuis que j'ai obtenu la permission de chasser dans ce pays est renfermé dans deux caisses que j'adresse avec connaissement à M. le Directeur de la Douane à Bordeaux. J'espère que vous serez satisfait de la belle peau et du squelette de *Douc* 1) que j'ai été assez heureux pour rencontrer en grande quantité dans le bois voisin. Cette singulière espèce de singe que les Cochinchinois ne connaissent que sous le nom de *Yoc* ou de Buckmatie doit former un petit groupe bien nettement tranché dans notre grand genre des Pithécocépes.

. . . .

J'ai la tête si faible qu'il m'est impossible de m'appliquer pendant deux minutes de suite et que j'ai été obligé pour le moment à remettre à écrire à ma famille et à mon ami 2) seulement j'ai joint ici quelques notes pour mon frère 3) que je vous prierai de vouloir bien lui faire tenir. . . . .

Diard avait sans doute été pris d'un violent accès de fièvre palustre résultant de sa course de quinze jours dans les montagnes boisées de la baie de Tourane.

---

1) Variété de singes de l'Annam nombreux dans les montagnes voisines de Tourane.

2) Charles LAURILLARD — Conservateur du Cabinet d'anatomie au Jardin des Plantes de Paris.

3) Hippolyte DIARD

Ce n'est qu'environ un an après la lettre ci-dessus qu'il adresse à nouveau à Georges Cuvier ses observations et appréciations sur la Cochinchine et derechef l'entretient des moyens, qui, à son avis, devraient être employés pour arriver à traiter avec Minh-Mang.

A Monsieur le baron CUVIER, *Conseiller d'État.*

Quan-haie, 3 Mars 1822.

Monsieur le baron,

J'apprends à l'instant par un courrier qui m'est expédié de Tourane la présence de la frégate la «Cléopâtre» dans les eaux de cette baie. Eloigné pour le moment de plus de cent milles et occupé à faire quelques recherches sous prétexte d'acheter du sucre je ne sais si j'aurai le temps de me rendre à ce port avant le départ du navire qui doit incessamment remettre à la voile.

En fait d'histoire naturelle rien, le pays est extrêmement pauvre d'ailleurs; depuis le départ du «Larose» [1]) la saison des pluies est survenue, les tracasseries et la défiance du gouvernement annamite ne m'ont permis de circuler librement. Si l'espoir de visiter les provinces du Sud moins sous le rapport histoire naturelle que sous celui des observations de culture que je me suis spécialement proposé venant en Cochinchine, rien ne me retiendrait dans ce pays. Je tâcherai d'être assez à temps à Tourane pour pouvoir partir sur «la Cléopâtre» [2]). Mais lorsque je vois notre Gouvernement faire des frais considérables pour l'établissement de quelques chétives Colonies: à Cayenne, au Sénégal et à Madagascar, pays ou dépeuplés ou incolonisables par le caractère féroce des indigènes, je ne puis m'empêcher de concevoir l'espérance de le voir entreprendre la colonisation de celui-ci et profiter pour obtenir ou la concession de quelque province ou le simple privilège pour tous les Français d'y cultiver toutes espèces de denrées coloniales, des droits que la France a justement acquis en Cochinchine en fournissant au vieux roi Gialong des secours considérables en argent et en munitions de guerre. Mais ainsi que j'ai déjà eu l'honneur de vous l'écrire, il n'y a rien à espérer avec le roi actuel tant que les réclamations de la France ne seront pas faites par un ambassadeur et appuyées d'un appareil de force militaire. Au reste je ne pense pas qu'on puisse regarder ce moyen, quoique un peu violent, comme indigne de la générosité française puisque à tout considérer non seulement nos réclamations sont justes et de plus la manière indécente dont le roi a répondu aux avances amicales du roi de France peut maintenant

1) Le navire de la maison Balguerie de Bordeaux qui l'avait amené de Batavia et auquel il remit la lettre précédente.

2) Il ne réalisa point ce projet pour des raisons ignorées; aucune lettre datée de Cochinchine n'existant au dossier conservé au Muséum.

justifier tous les moyens que Sa Majesté trouvera bons de mettre en usage pour l'amener à accorder du moins aux Français le libre commerce de son pays. Enfin comme le commerce du peu de soie que l'industrie des habitants abandonnés à leurs propres ressources pourrait annuellement fournir à nos navires, quand bien même, ce qui est encore loin d'être certain, ils pourraient tous compter sur l'exception des droits d'ancrage, n'offre pas de chances assez certaines de bénéfices pour engager les armateurs à faire annuellement deux expéditions pour ce pays et comme cependant pour conserver d'aussi triste avantage il faudrait faire les frais d'un consulat et envoyer de temps en temps quelque bâtiment de l'Etat dans le port de Tourane, il s'ensuit ou qu'il faut renoncer à la Cochinchine ou se mettre à même de s'y établir convenablement.

Dans cette dernière supposition, surtout si la France parvenait à former quelque établissement de culture dans la province de Saigon et peut-être mieux encore au Camboje (sic) dont les habitants esclaves de Cochinchine ne demanderaient certainement pas mieux que de secouer leur joug, avant peu d'années nous possèderions dans l'Inde deux Colonies qui sous le double rapport politique et commercial pourraient rivaliser avec toutes celles qui se partagent la riche exploitation des contrées orientales. Mais je le répète ce n'est pas par des négociations et des réclamations purement amicales qu'on peut parvenir à ce but.

Il faut je vous assure Monsieur le Conseiller d'État que je sois aussi persuadé que je le suis des avantages immenses que la France retirerait de la colonisation de ce pays pour y séjourner plus longtemps. Mais puisque j'ai enfin obtenu à force de présents la permission de visiter les provinces du Sud je ne veux pas avoir à me reprocher d'avoir laissé s'échapper l'occasion de faire sur ce pays des observations qui peuvent j'aime à le croire être un jour de quelqu'intérêt.

Lorsque je suis parti pour la Cochinchine, j'avais conçu l'espérance de pouvoir par quelque petit commerce me défrayer de mes dépenses, mais jusqu'ici mon espoir a été bien trompé et non seulement je n'ai rien pu gagner mais il m'a fallu faire aux mandarins de toutes les classes des présents considérables. Si je ne suis pas plus heureux dans mon voyage de Saigon je quitterai la Cochinchine presque sans argent et dans l'impossibilité de rembourser à M. Palmer [1]) les deux milles piastres qu'il m'a prêtées. J'ose donc espérer Monsieur le Conseiller d'État que vous voudrez bien exposer à Son Excellence [2]) l'embarras où je me suis jeté dans l'ignorance que mon voyage de Cochinchine pourraît-être de quelqu'utilité.

. . . .

J'ai à Tourane une petite boîte d'oiseaux d'espèce commune et quelques poissons; quelques reptiles et quelques mollusques qui seront j'espère remis à

1) Un Anglais.

2) Sans doute le Ministre de la Marine.

bord quand bien même je n'aurais pas le temps d'arriver avant le départ de la frégate, je suis vraiment honteux de vous faire un envoi aussi misérable mais je m'en console un peu dans l'espoir de faire de riches collections dans les provinces du Sud si je puis toutefois me fier aux rapports des habitants du pays.....

Concernant le séjour de Diard en Cochinchine on trouve dans l'Appendice du T. II du Journal de John CRAWFURD [1]) à la date du 23 Décembre 1822 le paragraphe suivant:

«This was the birthday of the King's mother, and the Town in conse- «quence illuminated for three nights. An express arrived from the Gouvernment «calling M. Diard the French Physician, to the Court».

Puis à la date du 28 Février 1823, cette autre note:

«Monsieur Diard arrived from the capital and the members of the Mission «were informed that the presents for his Burman Majesty were coming overland. «M. Diard was appointed by the Cochin-Chinese Court to accompagny the «Burman Mission, and showed the Ambassadors the mandate of the King to «that effect under the seal of the mandarins of strangers».

M. CHAPOISEAU dans sa notice sur DIARD [2]) fait allusion à la Mission de Diard comme accompagnateur du Ministre Birman, mais il ne dit mot des conditions en lesquelles elle fut effectuée par le naturaliste, qui quitta définitivement l'empire d'Annam en Mai 1824. Il ajoute qu'il aurait dû s'embarquer en 1823 sur un petit navire — une jonque — que voulait lui donner le roi du Cambodge. Les soupçons de l'ombrageux Minh-Mang l'en empêchèrent.

M. Chapoiseau termine disant: «Quelques mémoires seulement «ont été envoyés en Europe, toutes les collections d'histoire naturelle «jusqu'en 1826, sauf une naufragée, sont arrivées au Muséum, dont «une antique statue cochinchinoise [3])..... Les Musées de Leyde, «de Londres, de Paris ont été enrichis par ses soins».

---

1) CRAWFURD (John) *Journal of Ambany from the Governor general of India to the Courts of Siam and Cochin-China* — London 2 vol. in-8 — 1830.

2) Infra.

3) Cette statue est vraisemblablement une œuvre Tcham. Monsieur Kunckel d'Herculais, du Muséum doit faire des recherches à son sujet dans les dépôts de l'établissement.

On peut voir dans les vitrines de la grande salle de Zoologie du Muséum, au rez de chaussée, au nombre des très nombreux envois de Diard: Le *Felis diardi* de Borneo et le *Felis diardi* du Tonkin.

Rappelons encore qu'au Jardin botanique de Buitenzorg, à Java, Monsieur HAUTEFEUILLE, dans la *Revue-indochinoise* du mois d'Août 1913, notait qu'une méthode de classification des végétaux, due à Diard y était encore en usage[1]).

1) *Souvenirs de Buitenzorg* p. 143.

LA DIVINATION PAR L'AIGUILLE FLOTTANTE ET PAR L'ARAIGNÉE DANS LA CHINE MÉRIDIONALE

PAR

JEAN PRZYLUSKI.

Les procédés employés en Chine pour discerner l'avenir et prévoir le destin sont fort nombreux. En dehors des présages et des songes qui se manifestent indépendamment de la volonté humaine, l'art divinatoire chinois comporte un ensemble de méthodes très diverses et parfois subtiles, dont l'application nécessite souvent l'intervention d'un devin spécialisé.[1]) Nous nous proposons de décrire ici deux procédés relativement simples où l'intéressé est lui-même opérateur. Dans le premier cas on utilise les indications fournies par une araignée qui est tenue emprisonnée pendant une nuit. Le second procédé consiste à regarder une aiguille à coudre, dans un bol plein d'eau, à la clarté de la pleine lune.

Ces pratiques sont particulièrement intéressantes parcequ'elles sont accomplies à des dates fixes et par des catégories de personnes nettement déterminées. Tandis que la plupart des rites divinatoires peuvent être effectués en Chine à n'importe quelle époque de l'année, et pour connaître le destin de n'importe quelle personne, les rites analysés dans

---

1) Sur la divination en Chine, Cf. G. Doré. *Les superstitions populaires en Chine.* Tome I, 2e partie et Chavannes *La divination par l'écaille de tortue dans la haute antiquité chinoise.* Journal Asiatique 1911, p. 127 sqq.

cette étude ont lieu pendant l'automne à des dates déterminées et sont accomplis exclusivement par des jeunes femmes ou des jeunes filles.

En outre, les procédés de divination par l'aiguille flottante et par l'araignée, tels qu'ils sont décrits ci-après, sont géographiquement localisés dans la presqu'île de *Lei tcheou* 雷州, c'est-à-dire chez des populations qui parlent un dialecte *lai* et qui manifestent une certaine originalité au sein des diverses races qui peuplent l'Empire du milieu.

* * *

Le septième jour de la septième lune, les Chinois célèbrent une fête en l'honneur d'une divinité stellaire appellé 織女 *tcheu niu*, Cant. *Tkek nü, la Tisserande*. Quand elle était sur terre, racontent les habitants des provinces méridionales, elle était liée d'amitié avec six autres vierges qui formaient avec elle un groupe de sept jeunes filles 七女. Fiancée à un berger nommé *Ngao long* 牛郎, elle l'épousa; puis elle mourut, ainsi que son époux, peu de temps après leur mariage. Les deux amants sont maintenant au Ciel. La jeune tisserande, *Tkek nü* 織女, en compagnie de ses six amies également divinisées, habite les étoiles de la Constellation de la Lyre. *Ngao long* 牛郎 a pour demeure la Constellation du Bouvier. En temps ordinaire, les deux époux sont donc séparés par la *Rivière d'Argent* 銀河 que nous appelons Voie Lactée. Mais, le soir du septième jour du septième mois, *Tkek nü* traverse la rivière, et, pour une nuit seulement, elle rejoint son époux dont elle est ensuite séparée jusqu'au septième mois de l'année suivante.

On trouve dans le Folk-lore chinois de nombreux récits relatifs aux amours de *Ngao long* et de *Tkek nü*. Celle-ci est actuellement considérée comme une divinité qui préside aux mariages et protège la vie conjugale. [1]) Le septième jour du septième mois, les jeunes

1) Cf. De Groot. *Les fêtes annuellement célébrées à Emoui*. Tome II, p. 440.

filles célèbrent sa fête et c'est à l'occasion de cette solennité qu'a lieu le rite de la divination par l'araignée. Ce rite paraît localisé dans la presqu'île de *Lei Tcheou* 雷州 et les districts avoisinants, c'est à dire dans la région où l'on parle le dialecte *lai*.

Le soir du sixième jour de la septième lune, les jeunes filles non encore mariées d'une même localité, se rassemblent en groupes de sept, et chaque groupe se réunit dans une maison particulière. On dispose dans la cour de cette maison une table couverte d'objets votifs en papier et d'aliments: viande de porc, volailles et fruits divers. Ces offrandes sont destinées à *Tkek nü* 織女.

Une femme âgée, diserte et expérimentée, est chargée de présider la cérémonie. Elle allume trois bâtons d'encens et les plante dans un fruit mûr ou dans un morceau de patate. Puis elle allume une bougie à droite et à gauche des bâtons d'encens, et verse séparément de l'alcool et du thé dans deux séries de petites tasses qui sont rangées sur la table à côté des autres offrandes. L'officiante invoque alors *Tkek nü* 織女 à mi-voix. Sa prière est improvisée, mais les phrases, coupées à intervalles à peu près égaux, sont cadencées comme des vers. Elle demande que les rites divinatoires qui vont être accomplis soient efficaces, et que les indications données par l'araignée ne soient point trompeuses. Puis les spectateurs brûlent les objets votifs en papier, et on enlève les aliments offerts à la déesse pour les consommer le lendemain.

Alors chacune des sept jeunes filles apporte une assiette qu'elle pose sur la table. Elle y place deux petits morceaux de patate à dix centimètres environ l'un de l'autre et dans lesquels sont plantées deux épingles. Puis elle lâche dans cette assiette une araignée qu'elle recouvre aussitôt avec un bol renversé, de sorte que la bête est emprisonnée avec les deux épingles sous une cloche de porcelaine. Toutes les jeunes filles faisant de même, l'autel de *Tkek nü* 織女

se trouve recouvert de sept assiettes et de sept bols enfermant sept araignées.

La cérémonie terminée, les sept jeunes filles se couchent les unes près des autres, et le lendemain matin, réveillées dès l'aurore, elles vont avec émotion relever le bol sous lequel elles ont placé une araignée.

Plusieurs cas peuvent se présenter et tous sont interprétés d'une façon très simple. Si l'araignée est trouvée morte, la jeune fille en déduit que lorsqu'elle sera mariée, son mari mourra tôt ou, du moins, la précédera dans la tombe. Si, par extraordinaire, l'araignée a pu s'échapper, cela signifie que le futur époux de la jeune fille partira un jour en voyage et ne reviendra plus. L'araignée a-t-elle perdu une patte en faisant effort pour se dégager, c'est que le mari sera plus tard estropié ou perdra un membre.

Mais il arrive fréquemment que l'araignée, attachant ses fils aux deux épingles, tisse une petite toile entre ces deux supports. Deux cas sont alors à considérer. Si la toile est large, la jeune fille sera heureuse en ménage. Si la toile est étroite, c'est un présage de malheur.

Le sens de ces pratiques est assez clair pour qu'il soit inutile d'y insister. Ce que fait l'araignée, l'époux le fera. Si l'animal s'enfuit, le mari aussi disparaîtra. Si l'araignée meurt, l'époux mourra. L'analogie entre la toile étroite et la destinée malheureuse est également facile à saisir. L'expression chinoise 薄命 pao ming, littéralement: vie mince, étroite, signifie: destin malheureux. L'expression contraire 厚命 heou ming signifie vie large, épaisse, heureux destin. Les mêmes associations d'idées que traduit le langage ordinaire trouvent donc également leur expression dans les rites divinatoires. [1])

1) Il est fait allusion à des coutumes analogues dans un ouvrage chinois de l'époque des Song, le 歲時廣記, *Souei che kouang ki*, sur lequel cf. Pelliot, *Notes de Bibliographie Chinoise*, dans B. E. F. E. O., IX, p. 224, 225. On lit dans cet ouvrage, à

Enfin, il est intéressant de remarquer qu'à la fête de *Tkek nü* 織女 les jeunes filles se réunissent par groupe de sept à l'image des sept vierges 七女 du Ciel. Le rituel et le mythe se recouvrent donc exactement. D'autre part, il existe une analogie évidente entre l'araignée qui tisse sa toile dans le bol et la Tisserande céleste 織女. L'araignée représenterait donc *Tkek nü* 織女, la divinité bienveillante qui laisse deviner l'avènir à ses jeunes adoratrices. Cette hypothèse est corroborée par le fait que les Chinois attribuent des pouvoirs magiques à l'araignée. Il est admis dans les provinces méridionales de la Chine que l'araignée devient *tkeng* 精 en vieillissant et qu'elle peut alors se transformer en une sorte de perle ronde qui brille d'un très vif éclat.

* * *

Les rites de la divination par l'aiguille flottante ont lieu le quinzième jour de la huitième lune, c'est à dire à la fête de la *mi-automne* 中秋. Sous la forme où nous allons les décrire, ils sont localisés dans les distrtcts de la province de *Kouang tong* 廣東 où l'on parle le dialecte *lai*.

Le soir du quinzième jour du huitième mois, la pleine lune paraît généralement plus large et plus brillante que d'ordinaire. Quand l'astre s'est levé, les femmes qui désirent connaître leur destin montent sur la terrasse de leur maison ou sortent dans la cour, car les rites divinatoires doivent être accomplis à la clarté de la lune. Ces femmes opèrent presque toujours séparément. Ce sont généralement des jeunes filles et parfois aussi des femmes jeunes, mariées depuis peu. Elles posent

---

propos des fêtes du 7[e] jour de la 7[e] lune: „(Les femmes) parfois placent une petite araignée dans une boîte: le lendemain, elles regardent, et si l'araignée a tissé une toile ronde et régulière, elles pensent qu'elles ont obtenu l'habileté". 或以小蜘蛛安合子內。次日看之。蛛若結網圓正。謂之得巧。 Ce passage, qui m'a été signalé par M. Chavannes, se trouve dans l'édition du 十萬卷樓叢書 *Che wan kiuan leou ts'ong chou*, chap. XXVI, p. 11*a*.

sur une table un bol rempli d'eau, et elles ont eu soin de se munir en outre d'une aiguille à coudre neuve, n'ayant pas encore servi.

Ayant placé l'aiguille horizontalement en équilibre sur l'extrémité de l'index de sa main droite, la jeune femme enfonce lentement son doigt dans l'eau du bol de manière à mettre l'aiguille en contact avec la surface du liquide sans que l'équilibre soit rompu. L'index continuant à s'enfoncer, l'aiguille, retenue par l'eau, reste et flotte à la surface. On retire alors le doigt avec précaution et l'on a ce que les Chinois appellent une aiguille flottante 浮針, en dialecte *lai*, *phu tkam*.

Il ne reste plus qu'à bien observer l'ombre projetée par le flotteur sur le fond du vase. A cet effet, il convient de distinguer ce que les Chinois appellent la tête de l'aiguille 頭 et ce qu'ils appellent la queue 尾, c'est-à-dire la pointe. Si l'ombre projetée par la partie de l'aiguille voisine de la tête paraît plus large que celle de la partie de l'aiguille voisine de la queue, cela signifie que celle qui consulte le sort sera moins heureuse pendant son mariage qu'elle ne l'était dans sa jeunesse. Si au contraire l'ombre de la partie voisine de la queue est plus large que celle de la tête, il faut en conclure que la jeune femme sera plus heureuse à l'avenir qu'elle ne l'était dans le passé. Enfin, si la barre d'ombre projetée au fond du bol apparaît partout de la même largeur, l'opérateur en déduit qu'il ne doit attendre ni aggravation ni amélioration de son sort.[1])

---

1) A Peking on utilise aussi l'aiguille flottante dans des conditions analogues bien qu'un peu différentes. Dans son beau livre *Zur Pekinger Volkskunde*, p. 78, Grube a traduit à ce sujet un passage extrait d'un ouvrage chinois, le 宛署雜記. Le 7e jour du 7e mois, à *Yen king* (Pékin) les jeunes filles placent à la lumière du soleil une écuelle pleine d'eau. Chacune d'elles jette dans l'eau une petite aiguille et la laisse flotter à la surface. Puis elle observe exactement l'ombre que son aiguille projette sur le fond du vase. Suivant que cette ombre s'étend comme des fleurs ou se meut comme des nuages, suivant qu'elle est menue comme un fil ou grossière comme un marteau, on en tire des conclusions en ce qui concerne l'habileté de la jeune fille." On remarquera qu'ici le rite a lieu le 7e jour de la 7e lune, et à la clarté du soleil.

Sans doute il paraîtra surprenant que l'ombre d'une mince aiguille donne une image aussi peu régulière et si différente suivant les cas. Mais il est à remarquer que ces observations sont faites pendant la nuit, à la clarté douteuse de la lune, par des yeux que troublent la crainte et l'espoir. Et d'ailleurs des faits de suggestion du même genre, encore plus extraordinaires, peuvent être observés en Chine. Beaucoup de Chinois admettaient jusqu'à ces dernières années qu'à chaque changement de règne il paraissait un signe dans le soleil. Ce signe ne pouvait être aperçu qu'au moment de midi, dans un bol d'eau. C'est ainsi qu'à la fin du règne de l'Empereur *Kouang siu* 光緒, en regardant le disque du soleil dans un vase plein d'eau, on voyait l'image d'une sapèque en or, percée de quatre ouvertures.

Il semble que l'eau tranquille, miroir le plus primitif, soit resté en Chine jusqu'à nos jours et, pour les classes populaires, le miroir magique par excellence. Bien qu'ils aient fabriqué depuis une époque très reculée des instruments en métal plus maniables et plus parfaits, les Chinois ont conservé dans le rituel magique, le vieux type de miroir constitué par une nappe d'eau pure, pour apercevoir les objets surnaturels qui autrement resteraient cachés aux yeux des mortels. C'est probablement pour cette raison qu'on ne pouvait voir que dans un bol d'eau la sapèque d'or dont il vient d'être question. De même, pendant les éclipses de lune et de soleil, on se sert souvent en Chine d'un seau d'eau pour y regarder l'image de l'astre en péril. On voit alors distinctement, affirment les gens du peuple, la silhouette d'un animal qui fait des bonds désordonnés en cherchant à saisir la lune ou le soleil[1]).

---

1) Les habitants de la province du *Kouang tong* 廣東 croient que le soleil est mangé par un chien, et la lune par un chat rouge. De là, les deux dictons cantonais: *Thin cao sic nhit thao* 天狗食日頭 et *Hong mao sic yüt lüong* 紅猫食月亮.

Puisqu'une nappe d'eau limpide peut servir de miroir magique, on comprend qu'on se serve d'un bol plein d'eau pour les rites divinatoires de la fête de la mi-automne. Il reste à expliquer le fait qu'on y regarde l'ombre d'une aiguille à la clarté de la pleine lune.

Dans les rituels magiques, il n'est pas rare que l'outil représente l'ouvrier et que l'instrument tienne la place de l'agent. La pensée populaire établit une équivalence entre le chasseur et son arc, le bûcheron et sa cognée, le guerrier et sa lance, de sorte qu'il est possible de substituer l'un des termes à l'autre. La femme pourra donc être remplacée par l'outil qu'elle manie le plus souvent, c'est-à-dire par l'aiguille à coudre.

D'autre part, on sait que chez un grand nombre de peuples et chez les Chinois en particulier, la production des ombres n'est point considérée comme un phénomène purement négatif. L'ombre est tout autre chose que l'absence de lumière. C'est une émanation, une projection au dehors de la partie la plus subtile des êtres.

Dès lors, puisque l'aiguille à coudre est exactement identifiée avec la femme qui l'emploie, l'ombre d'une aiguille peut représenter d'une manière sensible la nature intime d'une femme déterminée. Qui dit nature intime dit en même temps destin, car la chance et la malchance sont des attributs essentiel de la personnalité. [1]) Le destin est en quelque sorte la physionomie de l'âme et c'est cette physionomie qui se dessine schématiquement au fond du miroir magique.

Une dernière circonstance assure à cette expérience pseudo-scientifique une valeur incontestable aux yeux des opérateurs crédules. L'observation est faite à la clarté de la pleine lune. Or cet astre nommé *T'ai yin* 太陰 est la personnification suprême du principe féminin dans le monde. C'est la lune qui règle le flux menstruel

1) Cf. à ce sujet notre travail sur „L'or, son origine et ses pouvoirs magiques" dans B. E. F. E. O. Notes et mélanges, 1913.

appelé pour cette raison *king yue* 經月. C'est elle aussi qui préside aux mariages. Lorsqu'il s'agit de faire apparaître clairement la destinée d'une femme, il est logique de recourir à l'astre qui régit souverainement cette destinée, et de choisir le jour où l'astre est le plus brillant. C'est donc le quinzième jour du huitième mois, fête de la pleine lune, que le rite a le plus de chances d'être efficace.

En somme, ce jour-là, c'est la propre image de leur vie que les femmes de Lei tcheou projettent au fond d'un bol suivant les lois de cette pseudo-science qu'est la magie. Les principes de cette optique transcendante étant admis, on voit que toutes les précautions sont prises pour assurer le succès de l'expérience.

Les résultats sont interprétés suivant la règle très simple déjà exposée plus haut à propos de la divination par l'araignée. Une ligne d'ombre étroite signifie malheur comme une toile d'araignée étroite était un présage de malchance. Inversement, une ligne d'ombre large est un indice de félicité. Comme il est naturel, la tête de l'aiguille correspond au commencement de la vie et la queue de l'aiguille correspond à la vieillesse [1]).

* * *

Les procédés que nous venons de décrire: divination par l'araignée et par l'aiguille flottante ont un caractère commun: l'un et l'autre sont des rites d'automne. Cette constatation nous met sur la voie d'une explication commune à ces deux sortes de pratiques.

Il est à remarquer en effet que, dans la province de Canton et

---

1) Dans les districts où l'on pratique la divination par l'aiguille flottante, on entend dire parfois le proverbe suivant: 浮針不靈 *phân tkam pât lenh*, ce qui signifie: le rite de l'aiguille flottante est dépourvu d'efficacité. Ce dicton, qui exprime un sentiment d'incrédulité, a-t-il été formulé par la collectivité des hommes pour montrer du mépris envers les superstitions des femmes, ou bien sont-ce les Cantonais qui ont voulu marquer ainsi leur scepticisme à l'égard des croyances des habitants de Lei tcheou, il est difficile de se prononcer sur ce point.

probablement dans toute la Chine méridionale, les mariages ont lieu surtout pendant l'automne et principalement pendant le huitième mois. Les fortes chaleurs de l'été, avec leur cortège d'épidémies et de travaux épuisants sont une période où l'on évite de se marier. Mais le début de l'automne ramène la fraîcheur. On oublie la peste et le choléra. L'homme se sent fort et joyeux, et les travaux agricoles s'interrompent momentanément en attendant la récolte du dixième mois. Alors s'ouvre la saison des mariages. Les jeunes filles voient avec émotion venir le jour où elles quitteront le toit paternel. Et ce ne sont pas seulement les fiancées que trouble l'approche de l'hymen, c'est aussi l'ensemble des jeunes filles, car le mariage est une cérémonie à laquelle participent les amis et les voisins, et c'est par un long cortège de vierges que l'épousée est conduite au seuil de l'époux. La début de l'automne est donc marqué chez les jeunes filles par une certaine inquiétude et par des préoccupations relatives au mariage.

Ces préoccupations se font d'ailleurs sentir dans la société toute entière pendant les deux fêtes du début et du milieu de l'automne. La fête du septième jour du septième mois est consacrée à *Tkek nü* 織女, la patronne de la vie conjugale. Le 15e jour du 8e jour est la fête de la Lune, l'astre personnifié par le vieillard *Yue lao* 月老, qui attache avec des fils rouges les destinées des hommes et des femmes. A ces deux dates, toute l'attention du groupe social se trouve donc concentrée sur l'idée du mariage; et il est assez naturel que les jeunes filles recourent alors à des procédés magico-religieux pour deviner l'influence qu'aura sur leur destinée l'événement le plus important de leur vie. Il n'est pas surprenant non plus que ces rites soient pratiqués exclusivement par des jeunes filles ou des

femmes récemment mariées, puisque le mariage n'a plus de secrets pour les autres.

En somme, les procédés de divination par l'aiguille et par l'araignée ont leur origine dans le sentiment d'inquiétude que provoque l'idée du mariage chez les jeunes filles et les femmes récemment mariées, sentiment qui est en harmonie avec les préoccupations de la société tout-entière pendant les fêtes de *Tkek nü* 織女 et de la mi-automne.

LA VERSION OUIGOURE DE L'HISTOIRE DES PRINCES KALYĀṆAṂKARA ET PĀPAṂKARA

PAR

PAUL PELLIOT.



Le texte ouigour que je vais traduire n'est pas la première version de l'histoire des deux princes qui paraisse en Europe [1]). Dès 1843, ce conte était devenu accessible dans la traduction allemande du *'Jaṅs-blun* publiée par I. J. Schmidt sous le titre de *Der Weise und der Thor*, aux pages 262—282; plusieurs traits du voyage sur mer des deux princes se retrouvent en outre dans un autre récit, qui occupe dans la traduction de Schmidt les pages 230—252. Une autre source, le *'Dul-wa* (ou *Vinaya*), a fourni à Schiefner la même légende; c'est le récit *The two brothers* de sa collection de *Tibetan tales* (trad. Rapson, p. 279—285); Schiefner a rétabli les noms des deux princes en Kṣemaṃkara et Pāpaṃkara.

1) Le manuscrit qui nous a conservé ce récit provient de Touen-houang; c'est le n°. 3509 des manuscrits que j'ai rapportés à la Bibliothèque nationale. Notre confrère M. Cl. Huart vient d'en publier dans le *Journal Asiatique* (janv.—févr. 1914, p. 1—57) un déchiffrement et une première traduction assurément méritoires, mais auxquels je ne puis souscrire dans un très grand nombre de cas. Une édition, accompagnée de facsimilés et de recherches nouvelles sur les récits apparentés au nôtre, paraîtra plus tard dans le volume de textes turcs de la *Mission Pelliot en Asie centrale*. Dès à présent, pour ne pas laisser pénétrer dans les études turques des formes que je crois inexactes, il me paraît bon de publier le texte à nouveau, tel que je le lis et le comprends. Les deux feuillets reproduits en photogravure par M. Huart suffiront provisoirement à donner une idée de l'écriture, qui est environ du Xe siècle. Comme je veux éviter à cet article tout caractère de polémique, je ne discuterai les interprétations de M. Huart que là où je ne pourrai pas m'en dispenser. Je tiens à dire au contraire que je sais gré à M. Huart de s'être détourné de ses occupations habituelles, à l'occasion d'un des manuscrits de ma mission, pour s'attaquer à un dialecte et à des sujets qui ne pouvaient pas lui être bien familiers.

Mais on sait que le *'Jaṅs-blun* n'est que la traduction tibétaine d'un ouvrage chinois, le 賢愚經 *Hien yu king* (Nanjio, n⁰ 1322), compilé à Kao-tch'ang en 445 par huit moines d'après les récits qu'ils venaient d'entendre à l'assemblée quinquennale du «Grand Temple» de Khotan; c'est à ce texte chinois que nous nous reporterons pour fixer les noms des deux frères.

Le sens même des noms n'est pas douteux. Le bon prince est appelé dans le *'Dul-wa* Dge-byed, «Faire le bien», et son frère est sans doute Sdig-byed, «Faire le mal» [1]. Dans le *'Jaṅs-blun*, les noms sont Dge-don, «Bonne action», et Sdig-don, «Mauvaise action». Les formes chinoises du *Hien yu king* (chap. 9, section 37) [2] sont 善事 Chan-che, «Bonne action», et 惡事 Ngo-che, «Mauvaise action». Quant aux noms ouigours de Ädgü-ökli et de Ayïγ-ökli, ils ont exactement le même sens que les noms chinois et tibétains du *Hien yu king* et du *'Jaṅs-blun*. Les combinaisons *ädgü-ökli* et *ayïγ-ökli* ce sont déjà rencontrées antérieurement [3].

Comme originaux sanscrits, j'ai adopté Kalyāṇaṃkara et Pāpaṃkara, au lieu que Schiefner donnait Kṣemaṃkara et Pāpaṃkara; M. Rockhill avait gardé la forme de Schiefner, mais avec un point d'interrogation. Kṣemaṃkara et Kalyāṇaṃkara ont le même sens, et Kṣemaṃkara est un nom plus fréquent. On connaît le nom de Kṣemaṃkara dans les textes bouddhiques, entre autres dans le *Divyāvadāna* et dans les scènes de *praṇidhi* des fresques de Bäzäklik; c'est aussi lui, et non Kṣāmākāra, qu'il faut rétablir dans le titre de Nanjio n⁰ 461, et c'est bien *Kṣemaṃkaraparipṛcchā* et non

1) Schiefner ne donne pas la forme tibétaine des noms; j'emprunte celle de Dge-byed à Rockhill, *Tibetan Buddhist Birth-Stories*, tirage à part du *J. A. O. S.*, t. 18, 1897, p. 3. Les références au *'Dul-wa* dans Schiefner et dans Rockhill ne se rapportent pas à la même édition du *Kanjur*.

2) La numérotation et même l'ordre des sections ne concordent pas dans toutes les éditions du *Tripiṭaka*; la question est sans importance ici, et je cite d'après l'édition de Kyōto (XXVI, IV, 290 r°–294 r°).

3) Cf. Müller, *Uigurica*, I, 56; Radlov, *Kuan-ši-im Pusar*, p. 15, 94; Radlov et Malov, *Suvarṇaprabhāsa*, p. 101¹⁶.

Çaṅkaraparipṛcchā qui est le titre véritable d'un *sūtra* du *Kanjur* [1]). On comprend donc la restitution de Schiefner, mais une circonstance de fait la condamne.

Le *Hien yu king* ne se borne pas en effet à donner les noms des deux princes en traduction, mais il les transcrit aussi sous leur forme originale. Or le bon prince est appelé 迦良那伽梨 Kia-leang-na-k'ie-li (*K'^{i}a-l'^{i}añ-na-g'^{i}a-li) [2]) et le mauvais prince 波婆伽梨 Po-p'o-k'ie-li (*P^{w}a-b^{w}a-g'^{i}a-li). Ces transcriptions répondent sûrement à Kalyāṇaṃkara et à Pāpaṃkara. Il faut seulement remarquer qu'elles n'ont pas été faites sur de vraies formes sanscrites, mais sur les formes usuelles dans un prâcrit du Nord-Ouest ou sur celles qui étaient passées en iranien oriental, et pour lesquelles nous avons de nombreux parallèles. Kalyāṇaṃkara et Papaṃkara y étaient certainement devenus *Kalyāṇṇagari et *Pābagari (ou *Pāvagari).

Le père des deux princes, dans le *Hien yu king*, s'appelle Ratnavarman; on ne dit pas sur quel royaume du Jambudvīpa il régnait; la mère de Kalyāṇaṃkara est Somā; celle de Pāpaṃkara est Puṣpā. Aucun nom propre n'apparaît, en dehors de ceux des deux frères, dans la traduction de Schiefner. D'après le *Hien yu king*, le royaume où atteint Kalyāṇaṃkara aveugle s'appelle 梨師跋 Li-che-pa (*Li-ši-b^{w}að), transcrit dans la traduction tibétaine Li-ši-bar; l'original peut être *Ṛṣipatha, Ṛṣipattana, Ṛṣivāṭa; la labiale sonore étant intervocalique, il n'y a rien à en déduire pour une valeur sourde ou sonore dans le nom sanscrit. Le texte ouigour fait au contraire du père de Kalyaṇaṃkara un roi de Bénarès, et l'appelle Maχayt; le pays où arrive le prince aveugle est nommé Qadïnï.

1) Cf. Beckh, *Verzeichniss der tibetischen Handschriften* de la Biblioth. de Berlin, 1re section, p. 40, col. 2, n° 8.

2) Dans mes restitutions de prononciations anciennes, l'apostrophe marque le *yod*.

La présence de l'histoire des deux frères dans le *Vinaya* tibétain laissait supposer *a priori* que cette même histoire dût se rencontrer en chinois dans le *Vinaya* des Mūlasarvāstivādin. En effet, on trouvera la version provenant de ce *Vinaya* traduite, d'après la version chinoise de Yi-tsing, dans Chavannes, *Cinq cents contes et apologues extraits du Tripiṭaka chinois*, t. II, p. 389—397. Les deux princes y sont appelés 善行 Chan-hing, «Bonne action», et 惡行 Ngo-hing, «Mauvaise action» [1]). Le récit est très voisin de celui de Schiefner. Comme dans notre conte, les deux princes sont les fils du roi de Bénarès. Enfin, sur la paroi d'une des grottes de Touen-houang, on voit un bœuf qui lèche les yeux du prince 思友 Sseu-yeou (Matimitra?); j'ignore à quel texte cette légende, peut-être apparentée à la nôtre, a été empruntée.

Notre texte est incomplet du commencement et de la fin, comme l'a vu M. Huart; mais il a échappé à M. Huart qu'il manquait aussi des feuillets intermédiaires. L'histoire elle-même se rattache à des types connus: le prince élevé dans le palais sans avoir eu le spectacle de la douleur humaine et à qui elle est révélée au cours d'une promenade, c'est celle même du Buddha Çākyamuni, et on sait quelle fortune elle a faite jusqu'en Occident par le roman de Barlaam et Yoasaph. Quant au joyau qu'on va chercher sur l'océan, il est aussi au centre de tout un cycle de contes, et l'Orient chrétien l'a utilisé au même sens moral que le bouddhisme.

La transcription adoptée n'appelle que peu d'observations. Notre manuscrit est d'une orthographe assez inconséquente, en particulier pour la distinction des sourdes et sonores gutturales. J'ai systématiquement écrit *q* partout où la lettre est accompagnée de deux

---

1) Les noms chinois, aussi bien dans le texte du *Hien yu king* que dans le *Vinaya* traduit par Yi-tsing, supposent que les traducteurs entendaient les originaux au sens de „Bonne action" et „Mauvaise action", et non de „Faisant le bien" et „Faisant le mal"; les formes dialectales, avec °*kara* joint à une forme thématique et non à un accusatif, prêtaient à cette interprétation.

points, *χ* ou *γ* dans les autres cas (et selon des préférences qui ne sont pas en général sans fondement, mais où il entre un peu d'arbitraire). L'original ne distingue pas non plus *k* et *g*, *o* et *u*, *ö* et *ü*; je me suis inspiré dans ma transcription de ce que le système général de la langue et les formes attestées dans d'autres dialectes m'ont paru justifier. C'est à dessein que j'ai transcrit la voyelle palatale tantôt par *i* et tantôt par *e*; la distinction, que l'orthographe ne notait pas, existait certainement dans la prononciation. Le *z* est souvent accompagné d'un point; j'ai alors transcrit *ż*. Dans quelques cas, il peut y avoir doute au point de vue des lettres elles-mêmes, entre *a*, *n*, *r* et même *i*; je l'ai dit toujours dans les notes. Partout où je ne fais pas d'observation, c'est que la lecture me paraît certaine. Les mots ou portions de mots soulignés de points sont de lecture douteuse par suite de corrections ou de défectuosités du manuscrit. Les lettres entre crochets sont restituées dans des passages endommagés; celles entre parenthèses représentent des lettres que l'orthographe usuelle n'obligeait pas de noter. Les deux points mis sous un *a* indiquent les cas où le mot doit être lu à la série forte, bien que l'orthographe semble le mettre à la série faible; *yṳ-* ou *yo̤-* répondent à des formes théoriques *yü-* et *yö-*, mais notre manuscrit, conformément peut-être à une prononciation dialectale, s'abstient systématiquement de noter la mouillure des voyelles labiales après *y*. Enfin j'ai écrit *-ay*, *-oy*, *-uy* au lieu des usuels *-aĭ*, *-oĭ*, *-uĭ*, parce *y* (*ĭ*) y est en réalité semi-voyelle et non voyelle. J'ai respecté la ponctuation fantaisiste du manuscrit original.

Dans la disposition matérielle de la traduction, un membre de phrase français correspond à un membre de phrase turc; mais l'ordre des mots ne peut pas être le même dans les deux langues; il suffira de se reporter au glossaire pour s'assurer du sens que je donne à chaque mot de l'original.

I. *tašqaru ilinčükä atlanturdï*	... Pour la promenade [du prince] au dehors, on le
ärti. Balïγ taštïn tarïγčï-laraγ	fit monter à cheval. En dehors de ville, il vit des
körür ärti. quruγ yerig suvayu,	laboureurs, qui arrosaient la terre sèche et
öl yerig tarïyu, χuš quzγun	labouraient la terre humide [1]). Des corbeaux vont
soqar yorïyur, sansïz tümän	en becquetant, et tuent d'innombrables myriades
özlüg ölürür. Tarïγ tarïyu	d'êtres vivants. Par la culture des champs,
a̤marï [2]) *tïnl(ï)γ-larïγ χuš..käyi..*	des oiseaux de proie [détruisent?] tous les êtres vivants.
baliγčï avčï tozčï tuzaγčï ...	Comme pêcheurs, chasseurs, oiseleurs au filet, oiseleurs au collet ...,
II. *bolup, ayïγ χïlïnč χïlur; tïn-*	[les hommes] font des actions mauvaises; ils tuent
lïγ-laraγ ölürür; a̤marï tïnl(ï)γ-	les êtres vivants; tous les êtres vivants
lar č(a)γay ängirär yung ängirär	filent le ..., filent le coton,
kentir ängirär. Boz butat(ï)p (?) qar(ï)š	filent le chanvre [3]). Ayant ramifié la chaîne, ils tissent

1) Sur la distinction des terres sèche et humide dans le manichéisme, cf. *J. A.*, nov.-déc. 1911, p. 526 n. 4. La distinction ne se trouve pas dans le *Hien yu king*, bien que la sortie du prince y soit racontée en bien plus grand détail.

2) Le mot, qui se retrouve à la page 2[2 et 8], est certain; on pourrait seulement se demander s'il ne faut pas transcrire *ämäri*; l'analogie d'*amraq*, très souvent écrit *a̤mraq*, est en faveur de ma transcription. Le sens ne peut guère être que «tout», «tout entier», «tous». C'est là certainement le même mot que le *a̤marï* qui se rencontre trois fois dans von Le Coq, *Türkische Manichaica aus Chotscho I*, p. 24[5], 36[8], 36[11], où il a été considéré comme un nom propre; mais c'était là une solution désespérée et qu'il faut abandonner (cf. aussi Radloff, *Alttürkische Studien*, VI, 773). Je ne pense pas qu'on puisse songer à une communauté de racine avec l'obscur *a̤mru* de von Le Coq, *Ein christliches und ein manichäisches Manuskriptfragment*, p. 1210 (cf. Radloff, *Alttürk. Stud.*, III, 1035—1036). Il se pourrait que l'*a̤marï* ouigour eût pour correspondant dans le turc de l'Orkhon le mot écrit *mfï* et qu'on lu tantôt *amatï*, tantôt *matï* (cf. les exemples réunis dans Radlov, *Die Alttürk. Inschr. der Mongolei*, 3[e] livr., p. 328—329).

3) Nous avons là un des passages les plus obscurs du texte. M. Huart a lu les trois fois *ärgirär*; aux pages 41[3], 42[3], 43[2], il a transcrit *ägirär*; d'après son index enfin, il semblerait qu'on eût *ärgirär* partout. En réalité, les six passages donnent nettement *ängirär*. Tout comme M. Huart, j'y vois le même verbe qui est connu dans de nombreux dialectes turcs sous la forme *ägir-*; mais *ängir-* a toutes chances d'être non pas une graphie fautive comme le suppose M. Huart, mais seulement la forme ouigoure du mot. Des trois produits qui sont ainsi filés, le dernier, *kentir*, le «chanvre», est très clair. J'ai traduit *yung* par «coton» et non par «laine» parce qu'à la p. 13[3], il est question de semer d

toq(u)γur, taqï y(i)mä adruq uzlar	la trame(?) [1]), et des maîtres divers
k(ä)ntü k(ä)ntü uz išin išläyür.	travaillent chacun de son propre métier.
[a]d[r]uγ adruq ämgäk ämgä [2]) *ämgänür*	[Le prince] vit souffrir des souffrances de toutes
.... *kördi, amari tïn!(ï)γ-lar,*	sortes ...: tous les êtres vivants
yont ud čoγar, qoy	assomment le cheval et le bœuf, tuent
laγzïn [3]) *ul(a)tï tïnlïγ-larïγ*	le mouton, le porc et les autres êtres
ölürür, tärisin surar,	vivants; on leur arrache la peau;
χan ögüz aχïtar, atïn (sic) [4]) *χanïn*	on fait couler un fleuve de sang; leur chair, leur sang,
satar, anïn öz igidür. Y(i)mä	on les vend, et par là on s'entretient soi-même. Ainsi,
bodisvt tegin bu ulus	le prince *bodhisattva*, ayant vu que ce peuple

γ...y. Reste *č(a)γay*, que M. Huart a lu *č(ï)qrï* et traduit par «rouet»; je crois ma lecture graphiquement probable, sans affirmer qu'elle soit la bonne. Il me paraît toutefois impossible d'adopter le «rouet» de M. Huart; on peut filer «au» rouet (et c'est d'ailleurs ainsi que M. Huart est bien amené à traduire), mais le texte exigerait qu'on filât «le» rouet. En réalité, il doit s'agir d'un produit textile qui m'est inconnu; on songerait au lin, généralement appel *zïγïr*, mais je ne vois guère comment on arriverait à concilier les deux formes (cf. Radlov, Опытъ словаря, IV, 884, 908 [c'est par inadvertance que l'équivalence *zïγïr* = «lin» n'est pas formellement indiquée sous cette seconde rubrique]). Si on vocalise en *č(u)γay* ou *č(o)γay*, on peut songer au Čuγay-yoš ou Čoγay-yoš des inscriptions de l'Orkhon, mais dont le premier élément est, lui aussi, inexpliqué.

1) La traduction de ce membre de phrase est des plus douteuses. La lecture et surtout l'interprétation de M. Huart sont inadmissibles. J'ai considéré *butal(ï)p* comme un gérondif de **butal-*, formation factitive de **buta-*. «se ramifier»; le dictionnaire de Radlov connaît en ce dernier sens *buda-* et le causatif *budat-*; une forme en *t* et non *d* au début de la seconde syllabe n'est pas impossible, puisque nous connaissons en ouïgour un mot *butïq*, «rameau» (Müller, *Uigurica*, II, 24[3]). Si le mot doit être rapproché de *butarla-* («déchirer, mettre en pièces», cf. von Le Coq, *Manichaica*, I, 7[15], 18[4]), on pourrait peut-être lire *but(a)rt(ï)p*. Le sens que j'ai donné à *boz* est tout conjectural; il paraît difficile qu'on puisse songer à *böz*, nom usuel des étoffes de coton, parce que la différence de série, dont l'indication est assez souvent omise pour les mots à initiale en *a*, est régulièrement observée dans la notation de la voyelle labiale (sauf après *y*). Le verbe *toqu-*, d'où *toq(u)γur*, est bien attesté au sens de «tisser». Quant à *qar(ï)š*, mot nouveau auquel j'ai supposé le sens de «trame», il pourrait dériver de *qarï-*, «mélanger».

2) Ce mot, qui était mal écrit pour le verbe suivant, est en réalité rayé dans le manuscrit.

3) La lecture est certaine. Le mot *laγzïn*, peut-être non turc à l'origine, s'est déjà rencontré à trois reprises, pour désigner l'année du «porc» dans le cycle des animaux (une première fois dans les inscriptions de l'Orkhon; plus récemment dans von Le Coq, *Manichaica*, I, 12[1c]; enfin dans Ramstedt, *J. Soc. finno-ougr.*, XXX, III, 17). Notre texte montre que le mot était employé ailleurs que dans le cycle, et à l'exclusion de *tonguz*.

4) Lire *ät*; la même graphie se retrouve à la p. 11[3].

budun ay(ï)γ χïlïnčlar [1]) *χïlmïšïn*	faisait des actions mauvaises,
körüp, ärtüngü (sic) [2]) *bosuš-luγ qad[γu]-l(u)γ*	fut extrêmement triste et désolé,
IV. *bolup, ïγlayu balïγ-γa kirdi.*	et en pleurant il entra dans la ville.
Ol ödün maχayt ilig ädgü	A ce moment, le roi Makhayt [3]), ayant
ökli teginig bosuš-luγ körüp,	vu que le prince Bonne-action était triste,
inčä tep yarlïγ-γadï, amraγ	lui parla [4]) ainsi: «Mon cher
oγlum nä üčün bosuš-luγ	fils, pour quelle raison êtes-vous [re]venu
kältingiz? tegin χangï qanqa	triste?» Le prince, au roi son père,
inčä tep ötünti ïγlayu, bu	répondit ainsi en pleurant: «C'est ici[-bas]
... *ämgäk-lig yer ärmiš näg(ü)lüg*	une terre de misère; pourquoi
V. *tuγdum-m(ä)n, qangï χan inčä*	suis-je né?» Le roi son père l'interrogea
tep ay(ï)t(t)ï, näkä ïγlayu bosušluγ	ainsi: «Pourquoi es-tu [re]venu pleurant
kälting? tegin inčä tep ötünti,	et triste?» Le prince répondit en ces termes:
taštïn ilinčükä önmiš	«Etant sorti hors de [la ville] pour me promener,
ärdim, öküš yoγ-čïγay ämgäkl(i)g	j'ai vu de nombreux êtres vivants pauvres
tïnlïγ-lar-aγ körüp ïγlad(ï)m; χangï	et souffrants, et j'ai pleuré». Le roi
χan inčä tep yarlïγ-γadï, amraγ	son père parla ainsi: «Mon cher
ögüküm, yer t(ä)ngri törümištä	enfant [5]), depuis la naissance de la terre et du ciel,
VI. *bay y(i)mä bar yoγ-čïγay y(i)mä*	et il y a des riches, et il y a des pauvres;

1) Il semble bien que °*lar* soit écrit, mais ensuite effacé.

2) L'écriture *ärtüngü* au lieu d'*ärtingü* doit représenter une prononciation vulgaire où l'*i* a subi l'influence de la voyelle suivante. C'est dans les mêmes conditions qu'on rencontre parfois *yertünči* au lieu de *yertinčü*, ici même (p. 14[8]) et dans les inscriptions du Semirěč'e; la même attraction a amené le *tuluy* de la p. 14[4], au lieu de *taluy*, des formes *ärdini* pour *ärdäni*, *erinč* pour *ärinč*, etc.

3) La forme du manuscrit est en faveur de Maχayt (ou Maγayt), ainsi que l'a vu M. Huart; à la rigueur, on pourrait lire Maχant (Maγant). Il semble bien que ce soit là le nom du roi. On ne peut songer à en faire le nom de son pays et à restituer Magadha, puisque le contexte montre qu'il s'agit d'un roi de Bénarès. Le nom se trouvait sûrement déjà au début du manuscrit, dans le ou les feuillets disparus.

4) Quand le roi parle, même pour interroger, il «ordonne», selon la lettre du texte turc (*yarlïqa-*, *yarlïq qa-*); de même, quand les sujets parlent au roi, ils «prient» (*ötün-*). J'ai simplifié dans la traduction ces formules qu'il suffit de noter une fois pour toutes et qui passent mal en français.

5) Le terme hypocoristique *ögük*, employé ici pour «enfant», a été signalé par M. Radlov (*Alttürk. Stud.*, VI, 763); mais je ne sais pourquoi il le transcrit *ög'ük* comme s'il y avait un *aleph* médian; en tout cas, le texte de M. von Le Coq, dans lequel il introduit la même orthographe, a bien *ögük* et non *ög'ük* et doit représenter un mot tout différent. Pour *ögük* au sens d'«enfant», la dérivation de M. Huart par *ögük* (*ögök*), «prunelle», me paraît plus probable que le *ög-*, «louer» de M. Radlov.

ar, χayu-sïnga amgäktä (sic)[1]) *oz-γurγay-*	[mais] tu peux les délivrer de leurs
än, tegin inčä tep	souffrances». Le prince parla
tünti, χangïm χutï m(ä)ni sävär-	ainsi: «Mon père, Votre Majesté m'aime-t-elle?»
ιü-siz? χangï ilig inčä tep	Le roi son père parla
arl(ï)γ-γadï, amraγ ögüküm,	ainsi: «Mon cher enfant,
i̤ni inčä sävär-m(ä)n, avadaγï	voici comme je vous aime». Et....
inčä-i (?) *munčuγtäg közdäki*	des perles,.... comme des pierres précieuses [2]),
öngülčä berdi, ol ädgü kṳ at	il lui en donna à son gré. La bonne renommée
ïrt bulung-da yadïltï, küningä	s'en répandit dans les quatre directions; chaque jour,
olγučï-lar üzülmädi, taγï adïn	les mendiants ne cessaient pas. Alors [le prince]
γlïγ χoltï, y(i)mä berdi, küningä	demanda un autre trésor, on le lui donna encore; pendant des jours,
yïnga munčulayu berip, aγlïγ-	pendant des mois, comme il avait donné de cette façon, des richesses
ιγï aγï barïm azγïna qaltï.	qui étaient dans le trésor il ne resta que fort peu.
Ol ödün aγïčï uluγï χanχa inčä	A ce moment, le trésorier en chef s'adressa ainsi
tünti, t(ä)ngrim, aγlïγ χuruγ bo(l)γan-	au roi: «Seigneur, si, par la mise à sec du trésor,
ι aγï barïm alγïn-sar ..at.s..	les richesses [de l'état] sont épuisées et...,
azu[q]qa tüšä täginmägäy ärtim(i)z	il ne faudra pas nous l'imputer à crime,
(ä)ngrim. Y(i)mä χangï χan inčä	Seigneur». A nouveau, le roi père [du prince]
ep y(a)rlïγadï; Qang qazγansar	parla ainsi: «Si le père amasse,
γlï üčün temäz-mü? köngülüg	ne dit-on pas que c'est pour son fils? Accordez-lui selon

1) Lisez *ämgäktä*

2) Plusieurs points restent obscurs. Je ne sais ce qu'est *avadaγï* (la lecture *aradïγi* de M. Huart n'est pas admissible graphiquement); je ne m'explique pas le *i* qui suit *yinčü*; enfin j'ignore le sens de *közdäki*.

berzün, könglin bartmang-lar, öttrü küningä tïdïγsïz berdi.	son cœur; ne lui brisez[1]) pas le cœur». Alor chaque jour, [le prince] donna san obstacles.
Ol ödün ïn(a)nč-larï buyruγ-larï išidip (?) *χanqa inčä tep*	A ce moment, les *ïnanč*[2]) et les *buyruq*[3] l'ayant appris (?), s'adressèrent en ce termes
IX. *ötüntilär, t(ä)ngrim, eliγ törüg aγï barïm tutar, aγï barïm al-*	au roi: «Seigneur, le pays et la loi, [ce sont] les richesses [qui les] maintien nent; si les richesses
-γïnsar, el törü näčük tutar-biz,	sont épuisées, comment maintiendrons nous le pays et la loi,
t(ä)ngrim. Ol ödün χangï χan inčä y(a)rlïγ-γadï, amraγ ögüküm könglin näčük bartayïn-m(ä)n? aγïčï ba.......i	Seigneur?» A ce moment le roi père [du prince] parla ainsi: «De mon cher enfant comment briserais-je le cœur? Que le trésorier.....
aγïčï-lar birär ödün önsär	Si les trésoriers sortent en même temp
X. *barzun k(ä)ntü bilingäy erinč* (sic)[4])	et que [le prince] vienne, il devra com prendre de lui-même».

---

1) L'orthographe *bart-* est très nette ici; je lis de même *bart-* à la p. 9^{7}; on a *bart-* ou *bur* à la p. 12^{1}, *b(a)rt-* à la p. 11^{5}; enfin il semble bien qu'il faille lire *bïrtdï* à la p. 69^{1}. C'est ce tainement le même verbe qui se rencontre deux fois dans le *Khuastuaneft*, une fois associé à s «briser», et l'autre fois précisément joint à *köngül*, «cœur», comme dans notre texte; mais dans *Khuastuaneft*, la voyelle radicale n'est pas indiquée (cf. von Le Coq, dans *J. R. A. S.*, 1911, p. 31 M. von Le Coq a rétabli *b(ï)rt-*, parce qu'il y a aussi dans le *Khuastuaneft* un mot *bïrïmčï*, m qui peut appartenir à une autre racine. Les exemples connus ne nous permettent même pas jusqu' d'affirmer absolument que le mot soit de la série forte plutôt que de la série faible. Je ne pense qu'on puisse songer au *bürt-* de F. W. K. Müller, *Uigurica*, II, 7^{18}, 10^{21}, 10^{28}, 12^{29}, dont l'infini *bürtmäk*, pris substantivement, sert à traduire *sparça*, le «toucher». M. von Le Coq avait rapproc notre mot de l'osmanli *pärt-*, «disloquer», «tordre». M. Radloff (*Nachträge zum Chuastuan* Извѣстія de l'Ac. des Sc. de St. Pétersbourg, 1911, p. 875—876) pense au contraire que *bïrt* est même que le *pïrt* des dialectes de l'Altaï, qui signifie «être sombre» et d'où il déduit ici un se actif de «salir», «souiller». Notre texte montre que cette explication doit être rejetée. Le sens peut guère être que «briser», et je suppose que notre *bïrt-* (*bart-*, *burt-*) se rattache à la même rac que l'osmanli *pïrtïq*, «en morceaux», et que les formes dialectales *port* et *portïq* (cf. Radlov, Опыт, IV, 1271, 1313).

2) *Inanč* signifie au propre «homme de confiance»; dans la hiérarchie turque, il semble que soient là les fonctionnaires dont les Chinois ont rendu le titre par 親信官 *ts'in-sin-kou*, «fonctionnaires de confiance».

3) C'est là un titre bien connu de la hiérarchie turque, et qui apparaît déjà dans les inscr-tions de l'Orkhon.

4) Lisez *ärinč*; c'est une forme de participe de *är-*, être. Dans les deux autre cas où notre te

ep y(a)rl(ï)qadï, anta ötürü	Ainsi parla-t-il. Un peu après cela,
(i)yä χoltγuči-[l]ar kälsär	lorsque les mendiants vinrent,
γïčilarïn bulmadï, bergü	ils ne trouvèrent pas les trésoriers, ils n'obtinrent pas
ulmay, χoltγučilar yïγlayu	de dons. Comme les mendiants s'en allaient
arsar, tegin y(i)mä ïγlayu	en pleurant, le prince lui aussi....
..lu ärti, otürü (sic) *tegin inčä*	en pleurant. Ensuite le prince
'p saγïntï, aγïčï ärsär	réfléchit ainsi: «Si ce [n']était [que] du trésorier,
äning ol, χangïm χan budu[n]	ces [richesses] seraient miennes(?). La roi mon père, craignant
ilingä χorχup inčä y(a)rlïγ-	la langue du peuple, a dû en ordonner
γadï ärinč, közünür at [1]) *burχ-*	ainsi. On appelle les père et mère [du nom]
ın ög χang tetir, χayu	de Buddha de l'incarnation actuelle[2]). Toute
iši ög χang könglin b(a)rt-	personne qui brise le cœur de son père et de sa mère,
sar, ol tïnlïγ tamuluγ bolur, oγul	cet être devient un habitant de l'enfer, et n'est
ïzqa sanmaz, män amtï	pas compté pour un fils ou une fille. A présent,
γ qang könglin	je ne briserai pas le cœur de mon père et
ırtmayin, χanγïn ilig	de ma mère. Que les [actes du] roi mon père
ilgä kirmäẓün, öẓ χaẓ-	ne passent pas sur la langue [du peuple] [3]). Avec mes propres

·mploie (*ärinč*, p. 11^{3}, 45^{5}), c'est comme ici dans le sens de «ce doit être», indiquant une conusion à laquelle on arrive par le raisonnement, bien qu'on n'ait pas encore la preuve par les faits. ır ce participe, cf. Radlov, *Alttürk. Inschr. des Mongolei*, N. F., 92—93; je crois bien qu'il faut reconnaître dans Müller, *Uigurica*, II, 22^{4}, 87^{30}, et peut être dans certains des *ärinč* du *Qutadγu Bilig*.

1) Lisez *ät* comme à la page 3^{4}.

2) Autrement dit, le père et la mère remplacent pour leurs enfants le Buddha que ceux-ci n'ont ıs la chance de rencontrer, puisque Çākyamuni est mort et que Maitreya n'a pas encore paru. *Közünür* gnifie «présent», «actuel», et aussi «qui se manifeste»; on pourrait aussi comprendre par suite Buddha incarné». J'ai toujours suivi l'ordre français «père et mère» dans la traduction, qui est ısi celui que le chinois observe constamment. Mais notre texte turc a toujours «mère et père»; il en t de même dans les textes sogdiens. M. Thomsen avait déjà noté cet ordre dans les inscriptions de Orkhon (*Inscriptions de l'Orkhon*, p. 146); de même, le vrai mot turc pour orphelin est resté *ögsüz* *γsiz*), dont il n'y a plus à douter qu'il signifie étymologiquement «sans mère»; ce sont autant indices d'une situation prééminente ancienne de la femme dans la famille. Toutefois il ne faut pas oublier ıe notre texte a, à côté de cela, *oγul χïz* (p. 11^{6-7}), «fils et fille», et on trouve aussi *oγul qïz* dans ın Le Coq, *Manichaica*, I, 16^{20}.

3) Mot-à-mot «n'entrent pas»; autrement dit «que mon père ne soit pas, à cause de moi, exposé ıx critiques de ses sujets».

-γančïm üzä ädgü χïlïnč χïlayïn	richesses, je ferai [mes] bonnes actions»
tep sayïntï, anta ötrü	Ainsi pensa-t-il. Après cela,
atl(ï)γ yuẓlüg-kä inčä	il interrogea en ces termes les gens de renon
tep ay(ï)t(t)ï, näčükin aγï	et les dignitaires [1]): «Par quel moyen si j'amasse
barïm χaẓγansar öküš bulur,	des biens, en obtiendrai-je d'abondants?»
atl(ï)γ-lar inčä tep ötün-	Les gens de renom répondirent comme suit
XIII. *-ti, öngi öngi χaẓγanč χïlmaχ*	et donnèrent des avis de toutes sortes
ayu berdi-lär, biri ayur, χaẓγanč	pour amasser des richesses. L'un dit «Pour ce qui
näng tarïγ tarïmaχta ädgü yṳng kent[ir]	est de s'enrichir, dans l'agriculture, si avec de bon coton ou chanvre,
bir tarïsar ming tümän bulur,	on sème un, on obtient mille [fois] di mille.»
biri ayur, χoy yïlχï igidsär	L'un dit: «Si on élève des moutons et d gros bétail,
yïlïnga ašïlur, bay bolur, biri	d'année en année ils se multiplient, et o devient riche.» L'un
ayur, öngtün kidin satï(γ)χa	dit: «Si, à l'Orient et à l'Occident [2]), on va pour vendre
XIV. *yulu(γ)qa barsar, bay bolur,*	et pour acheter, on devient riche.»
y(i)mä bir bilgä nom	De plus, un homme qui connaissait la L
bilir är inčä tep tedi, tavar	sage dit ceci: «Pour ce qui est d'amass
χaẓγanmaχ näng tuluy (sic) *ögüẓ-*	des biens, étant allé
kä kirip köngül-täki kös-	sur l'océan, si [le prince] pense à satisfai
-üšin χanturγalï sayïnsar	les désirs qui sont dans son cœur,
bulunčusuz či(n)tamani ärdini (sic)	et qu'il obtienne le joyau *cintāmaṇi*
bulsar χamaγ yertünčüdäki (sic)	introuvable (?) [3]), [il pourra réaliser] l souhaits de tous
XV. *tïnlïγ-larnïng kösüšin* [4]) *inčip*	les êtres vivants qui sont dans le monde Alors

---

1) L'expression *atlïγ yüẓlüg* reparaîtra à la p. 20[3]; elle s'est déjà rencontrée avec le sens q je lui donne dans notre texte, par exemple dans Müller, *Uigurica* II, 19, et dans Radloff, *Kuan-ši-Pusar*, p. 12, 47.

2) Je traduis ainsi le mot nouveau *bulunčusuz*, qui paraît être formé avec *bul-*, obtenir, trouve

3) Mot-à-mot «en avant» et «en arrière»; les Turcs du temps des T'ang s'orientaient face à l'I

4) Bien qu'il n'y ait pas ici de lacune dans le manuscrit, quelques mots ont dû être sau car la phrase reste en l'air; mais le sens n'est pas douteux.

…in alχunï taplamadï täg	le prince, qui n'avait pas approuvé tous les autres [moyens],
…ay ögüẓ-kä kirmišig	approuva d'aller sur
…ladï, ötürü ičgärü χangï ili(g)kä	l'océan. Ensuite, à l'intérieur [du palais][1]), au roi son père
…g berdi, talu(y) ögüẓ-kä	il adressa cette prière: «Je vais aller
…ïy(i)n tep, ol ödün χangï	sur l'océan.» A ce moment, le roi
…ı bu ötüg sav išidip	son père, ayant entendu cette prière,
…ıg keginč berü umadï, ärtingü	ne put pas donner de réponse[2]): il fut
…ušluγ boltï, ötrü	extrêmement triste. Ensuite,
…ï teginkä inčä	au prince son fils
… y(a)rlïγ-γadï, amraγ ögük-	il parla en ces termes: «Mon cher
…ı, mäning eltä χaẓγančïm	enfant, dans mon pays mon trésor
…ng ärmäẓ-mü? ämti köngül-	n'est-il pas à vous? Maintenant, prenez-y
… aling. barča pušï[3])	à votre gré; donnez-le tout entier
…ing, nä üčün ölüm	en aumônes; pourquoi iriez-vous
…kä barïr-siẓ, beš törlüg	à la terre de mort?[4]) Il y a [là-bas] cinq sortes
…: bar, bir ada ol ärür, talïm	de dangers[5]). Un danger est celui-ci: Quand le poisson

---

1) Il n'y a pas de doute possible sur le sens d'*ičgärü*: c'est l'«intérieur» au sens du «palais …l»; ce sens spécial reparaît dans notre texte plusieurs fois, et on a même des fruits *ičgärülüg* …72[7]), c'est-à-dire «destinés au palais». Les fonctionnaires du palais étaient appelés *ičrüki*, …hinois 內官 *nei-kouan*, «fonctionnaires de l'intérieur». De même le palais impérial porte …Chine le nom de 大內 *ta-nei*, «le grand intérieur», et vulgairement de 裏頭 *li-t'eou*, …dedans». Cf. aussi Thomsen, *Inscr. de l'Orkhon*, p. 133; F. W. K. Müller, dans *Festschrift …elm Thomsen*, p. 212—213.

2) Le mot *keginč* (ou *kekinč*, *kiginč*, *kikinč*?), que je traduis par «réponse», s'est déjà rencontré …ieurs fois et on lui a donné la valeur d'«information», d'«explication»; cf. von Le Coq, *Ein …stl. und ein manich. Fragment*, p. 1208, 1211; *Manichaica*, I, 19[12], 37[19]; Radlov, *Kuan-ši-im …r*, p. 14, 59. Mais dans tous ces passages, c'est le sens de «réponse» qui serait le plus naturel. …t aussi le seul qui aille dans notre texte: le roi, suffoqué par la prière de son fils, est si ému … ne peut répondre. Enfin, dans le texte du *Kuan-ši-im Pusar*, *keginč* traduit en réalité le mot 答 *ta*, …ponse», du chinois. Le sens de «réponse» me paraît donc bien établi, et à adopter partout.

3) 布施 *pou-che* (*pu-ši), «aumônes».

4) Cette expression revient plusieurs fois dans notre texte; elle a déjà été signalée par M. Radlov …ua-ši-im Pusar*, p. 81).

5) Il est également question des cinq dangers de l'océan dans un conte traduit en chinois par …ārajīva au début du V[e] siècle (cf. Chavannes, *Cinq cents contes et apologues extraits du Tripiṭaka …ois*, t. II, p. 102); mais l'énumération ne concorde que partiellement avec celle que nous avons ici.

	baliγ oduγ ärkän, saγlanmadïn	dévorant[1]) est éveillé, si par inadvertanc
	tušar, alγunï k(ä)mi birlä sïn-	on le heurte[2]), il engloutit tous [le passagers] avec le
	-gürür, ikinti suvda suv önglüg	navire. Le deuxième [danger est que dans l'eau il y a
	taγlar bar, k(ä)mi susup sïnur,	les montagnes de la couleur de l'eau le navire les heurte(?) et se brise;
	kiši alχu ölür, üčünč suvda	tous les hommes meurent. Le troisièm [danger est que] dans l'eau,
	yäklär urup, k(ä)mi suvγa	les démons ayant frappé le navire, ils l font couler
	čomurur, törtünč uluγ tägẓinč [3]) *k..-*	dans l'eau. Le quatrième [danger est que les grandes vagues
XVIII.	*-kä kigürür suv ekäkšläryür* [4])	font entrer de...; les eaux s'entrechoquer

1) Le *talïm balïq* est le *makara*; cf. le *garuḍa* appelé *talïm quš*, «oiseau dévorant». Les équivalenc sont certaines, mais le sens propre de *talïm* n'est pas encore établi d'une manière définitive. Cf. Müll *Uigurica*, II, 81, et Thomsen, dans *J. R. A. S.*, 1912, 209—210. Le *makara* a de longs sommeil d'après un conte résumé dans *Rev. hist. des Relig.*, mai-juin 1903, p. 325, il ne s'éveille que to les cent ans; c'est alors qu'il est dangereux.

2) On peut hésiter en principe entre *tus*, *tos-*, *tuš-*, *toš-*, puisque l'écriture ne les distingue pa mais le manuscrit ne permet pas de lire *tüš-*. M. Müller a *tusus-* (= *tušuš-*) qui est la forme collecti réfléchie du même mot, «se rencontrer ensemble» (*Uigurica*, II, 35[27]), et *tušqur-*, qui doit en êt le causatif (*ibid.*, II, 26[14]). L'ortographe *tušuš-* ne laisse plus le choix qu'entre *tuš-* et *toš-*. Le se primitif est peut-être voisin de celui du *tus-* de Radlov, Опытъ, III, 1499, «piquer»; c'est pourq j'ai traduit par «heurter»; mais peut-être aussi pourrait-on s'en tenir à «rencontrer».

3) Le mot *tägẓinč* est connu au sens de «rouleau» (cf. Müller, *Uigurica*, I, 59); le sens «vague», qui est nouveau, me paraît s'imposer ici.

4) Le manuscrit a *ekäkšlär* corrigé après coup en *ekäkšläryür*; la correction émane certaineme du scribe même de notre manuscrit; il avait écrit une forme fautive, et l'a ensuite corrigée, mais crois que sa correction a été incomplète. Tel quel, le mot est impossible; je suppose qu'il faut l **ekäkšüräyür*, forme régulière d'un verbe **ekäkšürä-*, ou à la rigueur **ekäkšürär*, d'un verbe **ekäkši* et que nous avons là l'explication d'un mot obscur des inscriptions de l'Orkhon. Dans l'inscription Kül-tägin, en un passage où sont exposées les causes des malheurs des Turcs, on a lu d'abord phrase *inïli äčili kinäsürtükin üčün*, «à cause du ...... des frères aînés et des frères cadets» Thomsen, *Inscriptions de l'Orkhon*, p. 99, 142. M. Radlov (*Die Alttürk. Inschr. der Mongolei*, 3e li p. 220) a fait remarquer depuis lors que la vraie lecture semblait être *kiksürtükin*, qu'il interpré en *käkšürtükin*. Il tenait le verbe *käkšür-* pour un dérivé de *käk*, «inimitié», et traduisait «com les frères aînés et les frères cadets étaient en inimitié réciproque». Mais on sait que dans l'alpha de l'Orkhon, *ä* (*e*) initial n'est en principe pas noté; nous sommes donc absolument en droit partir d'un verbe **äkekšür-* ou peut être **äkekšürä-* au lieu de *käkšür-*. Or, avec les alternances c stantes de *ä* et *e*, telle me paraît bien être la forme que suppose la graphie fautive de notre manusc Comme le mot est joint dans notre texte à *soγuš-* (= *soquš-*), qui signifie sûrement «s'entre-heurte», il faut qu'il ait lui-même un sens très voisin, sinon identique. Si mon hypothèse est fondée, il faud donc traduire le membre de phrase de l'inscription de Kül-tägin par «comme les frères cadets et frères aînés s'entre-heurtaient».

ušur, bešinč t(ä)ngri topïnar	et s'entre-heurtent. Le cinquième [danger est que] le ciel se charge [1]),
χïnčïγ yel turur, k(ä)mi aq-	un vent terrible s'élève, la navire est
ïlur ölür. Bu munča	renversé et [l'équipage] périt. Etant allé à des dangers
χïnčïγ adaqa kirip ölgäy-	aussi terribles, vous mourrez
biz-ni irinč χïlγay-siz,	et nous rendrez malheureux.»
tedi, ol ödün bodisvt tegin	A ce moment, le prince *bodhisattva*
ng]ï χanta bu y(a)rl(ï)γ išidip	ayant entendu ces paroles [prononcées] par son père,
rl(ï)γ bolzun tïdmazun barayïn	répondit: «Autorisez-moi; ne me retenez pas;
ötünti, ötrü χangï χan	j'irai.» Ensuite, le roi son père
rlïγ-qamadï barmaγay-sin tep	ne l'autorisa pas, mais dit: «N'y va pas».
, ötrü tegin bašïn töngitip	Alors le prince, étant tombé à la renverse[2])
yu yerdä yat(ï)p yoqaru turγalï	et gisant à terre en pleurant, ne consentit ni à
išlaγalï unamadï, inčä tep tedi,	se relever, ni à manger; il dit:
rlïγ bolmaz ärsär, bu yerdä	«Si je n'ai pas l'autorisation, je resterai
(a)tayïn	couché ici,
ru turmaz-m(ä)n, aš aš[l]amaz-	je ne me relèverai pas, je ne mangerai pas; je
(ä)n, ölür-	
)n, tep tedi, χaltï altï kün	mourrai.» Lorsque six jours
o bardï, ögi qangï	furent passés, sa mère et son père,
ï yuzlügi ïγlayu	les gens de renom et les dignitaires, pleurant
nu turq[u]rup näng unam-	et s'affligeant, l'avaient [voulu] faire lever, mais il
. Ol ödün ögi qangï	n'avait pas consenti [3]). A ce moment son père et sa mère
tep tedi. Biz k(ä)ntü-kä	parlèrent ainsi: «Nous [l']exhortons

1) On peut hésiter entre *topïnar* et *topïrar* au point de vue graphique. Le verbe **topïn-* me paraît formation moyenne de *top-*, «accumuler», «superposer» (cf. Thomsen, dans *J. R. A. S.*, 1912, 6; et aussi *topla-*, «accumuler», dans Radlov, Опытъ, III, 1227).

2) Le verbe **töngit-* est nouveau, mais de sens certain; cf. Radlov, Опытъ, III, 1247—1248, les formes apparentées *töngküril-*, *tönglät-*, *töngtär-*.

3) J'ai traduit tant bien que mal sur le texte, mais je crois qu'au lieu de *turq(u)rup näng unamadï*, t lire *turquru näng umadï*, «ils ne purent pas le faire lever».

	ädgü-kä ötläyür-biẓ, unamasar	pour lui-même, pour son bien; s'il n[e] consent pas . . . »
XXI.	*-γï(?) tuzusï nä bar? tegin inčä*	«. . .[1]) quel est donc le profit [de c[e] voyage] ?» Le prince
	tep ötünti, luu χanlarïnta	parla ainsi: «Chez les rois des dragons
	čintamani ärdäni bar kim	il y a le joyau *cintāmaṇi*;
	ülüglüg qutluγ kiši ol ärd(ä)ni	si un homme fortuné et heureux obtien[t]
	bulsar, qamaγ tï(n)l(ï)γ-larqa as(ï)γ	ce joyau, il pourra apporter du profit à tou[s]
	tusu χïlur, anï üčün taluy-	les êtres vivants. A cause de lui,
	qa kiriksäyür-m(ä)n, tep ötüntï,	je veux aller sur l'océan».
	ol ödün qangï qan y(a)rl(ï)γ y(a)rlïγa-	A ce moment, le roi son père proclama
XXII.	*-dï kim taluy-qa barayin*	«Vous autres, si vous dites: j'irai sur
	tesär kiringlär oγlum tegin-	l'océan, entrez et soyez les compagnon[s]
	gä eš bolunglar, nä k(ä)rgäkin	du prince mon fils. Tout ce qu'il faudr[a]
	barča bergäy-biz, kim yerči	nous le donnerons. S'il y a quelque mari[n] [qui soit]
	suvči kemiči bar ärsär, y(i)mä	guide-pilote, qu'il vienne
	kälzün, teginig asan [2])	également, et que [tous] ramènent
	tükäl kälürzün-lär. Ötrü	le prince sain et sauf». Ensuite,
	bu y(a)rl(ï)γ išidip beš yüẓ	ayant entendu cet ordre, cinq cents
XXIII.	*satïγčï äränlär terilip*	braves marchands s'assemblèrent
	ičgärü ötüg berdilär, χamaγïn	et adressèrent cette prière à l'intérie[ur] [du palais]: «Tous
	ädgü ökli tegingä qul(l)uγ	nous irons comme les serviteurs du prin[ce]
	barïr-biz, ölsär birlä ölür-	Bonne-action; s'il meurt, nous mourro[ns] avec
	biẓ, kälsär, birlä kälir-biz tep	lui; s'il revient, nous reviendrons av[ec] lui». Telle
	ötüg berdilär, ol ödün	fut leur prière. A ce moment,
	Baranas ulušta bir ädgü	dans le peuple de Bénarès, il y avait [u]...

1) Il y a ici une interruption dans la suite du texte. Comme notre texte est broché, et qu'à la suite du feuillet 59—60 il y a une interruption dans le récit encore plus manifeste que celle [que] nous trouvons ici après le feuillet correspondant 19—20, il est certain qu'un feuillet double, don[t le] milieu était usé par le lien du brochage, s'est ici détaché et perdu. Nous verrons que le même [fait] s'est produit entre les deux moitiés 39—40 et 41—42 du feuillet central. Devant *tuzusï*, *-γï* [est] probablement la fin du mot *asïγ* (au cas possessif), régulièrement joint à *tusu* (*tuzu*).

2) Le manuscrit écrit toujours *asan tükäl* au lieu de l'usuel *äsän tükäl* (sur lequel, cf. Rad[loff], *Kuan-ši-im Pusar*, p. 32, et Thomsen, dans *J. R. A. S.*, 1912, p. 221). La constance de l'ortogra[phe] semble indiquer une variante dialectale plutôt qu'une orthographe défectueuse; c'est pourquoi j'ai gardé *a* ...

'p yerči suvči bar ärti, qač	bon et valeureux guide-pilote, qui était
ıta taluy-qa kirip	allé nombre de fois sur l'océan;
šär yüzärin barip	y étant allé cinq cents fois,
an tükäl kälmiš ärti,	il était revenu sain et sauf;
čip säkiz on yašayur	maintenant c'était un vieillard de
arï ärti, yana iki közi	quatre-vingts ans, et de plus ses deux yeux
ırmäz ärti, ol beš yüz är	n'y voyaient plus. Ces cinq cents hommes
ımuγun ol körmäz yerčikä	tous s'adressèrent à ce guide
äntilär, ol ödün	aveugle. A ce moment,
ıin özi barïp χolin	le prince y étant allé lui-même et l'ayant pris
etip ičgärü χangï χan	par le bras, le fit entrer à l'intérieur [du palais]
pa kigürdi, χangï χan	auprès du roi son père. Le roi son père
ıčä tep y(a)rl(ï)qadï, bir ki(y)ä amraq	parla ainsi: «Je vous confie
γlumïn sizingä tutuzur-	mon seul enfant chéri; [1])
(ä)n, asan tükäl kälürüng tep	ramenez-le sain et sauf.»
a)rl(ï)qadï, ötrü ol avïčγa	Ainsi parla-t-il. Ensuite, ce vieillard [2]),
layu χanqa inčä tep öt[ün]-	en pleurant, s'adressa au roi en ces termes:
, t(ä)ngrim nä mung taq	«Seigneur, quels besoins [3]) se sont
oltï kim ant(a)γ t(ä)ngri täg	manifestés pour que vous envoyez ainsi votre enfant, [lui]
rd(ä)ni täg ögükünügüzni ölüm	semblable au ciel, semblable au joyau, à la terre
ringä ïdur-siz, ol taluy	de mort? Cette eau de
ıvi ärtingü qorqïnčïγ	l'océan est extrêmement terrible
lal(ï)γ, ol öküš tïnlïγlar	et dangereuse. De nombreux êtres vivants
arïp ölügl(ä)r bar, barsar	qui y sont allés, il y a [là-bas] les cadavres. Si [votre fils] y va,

1) Le roi ne tient pas compte de son second fils, qu'il déteste.

2) Le mot *avïčγa* ou *avïčqa*, qui reparaît plusieurs fois dans notre manuscrit, est le même mot ıi est attesté, au même sens de «vieillard», dans nombre d'autres dialectes sous les formes *abučqa abušqa*; cf. Radlov, Опытъ, I, 631—632.

3) *Mung taq*. Ces mêmes mots s'étaient rencontrés dans le *Khuastuaneft* (l. 200—201 et 251). [. von Le Coq (*J. R. A. S.*, 1911, 293, 295) les a rendus par «our foolish (wordly) attachments». [. Radlov (*Nachträge*, p. 883—884) a sûrement eu raison de préférer le sens de «besoins», mais ıtre texte montre qu'il s'est trompé en voulant substituer une coupure *taqï-mïz* à celle de *taq-ïmïz* ı'avait indiquée M. von Le Coq.

	. . araγay-mu? tep ötünti.	est-ce que....?» Ainsi parla-t-il.
XXVII.	*Uluš barča tegin üčün*	Le peuple tout entier s'affligeait à cause
	bosanur, y(i)mä χan inčä	du prince. Alors le roi s'exprima
	tep y(a)rl(ï)γ-qadï, tïdu umadam (sic) [1])	ainsi: «Je n'ai pas pu l'empêcher;
	ärkim tükämädi, ärksiz ïdur-	ma puissance a été insuffisante; je l'envoie sans
	m(ä)n, amtï siẓ χataγlanïng,	force [pour le retenir]. Maintenant, vous, faites effort,
	birlä barïng, yerči	allez avec [lui], soyez son
	bolung tep y(a)rl(ï)qadï, avïčγa	guide». Ainsi s'exprima-t-il. Le vieillard,
	qamaγ taplamiš üčün ye[rči]	ayant tout approuvé, servit
XXVIII.	*boltï, ol ödün χangï χan*	de guide. A ce moment, le roi son père
	tegingä säpti, beš yuẓ ärän-	prépara [tout] pour le prince [2]); pour les cinq cents braves,
	ning ašï suvï külügi taqï	la nourriture, l'eau, les bêtes de somme et tout
	nä k(ä)rgäkin alqu täkäti	ce qui était nécessaire, entièrement et au complet
	berip uzatïp öntürdi,	il le leur donna et, leur faisant conduite, il les fit partir.
	ol ödün ayïγ ökli tegin	A ce moment, le prince Mauvaise-action,
	inisi inčä tep saqïntï,	frère cadet [du prince], réfléchit ainsi:
	ögüm qangïm ičim tegin-gä	«Mon père et ma mère aiment le prince
XXIX.	*sävär, mini aqlayur ärti, amtï*	mon frère aîné, et me détestent [3]). Maintenant

4) = *umadïm.*

1) C'est avec quelque hésitation que j'ai lu *säpti* et traduit comme je l'ai fait, car *säp-*, attesté aussi bien dans le *Qutadγu bilig* que dans le manuscrit runique étudié par M. Thomsen (*J. R. A. S.*, 1912, p. 205) signifie plutôt «réparer» ou «ajouter» que «préparer». Mais, si on ne lit pas *säpti*, il faudra adopter *säbti*, et traduire par „se montra aimant envers le prince", ce qui n'ajoute rien au récit; de plus notre manuscrit écrit toujours, pour „aimer", *säv-* et non *säb-*. Le substantif *säp* a dans les dialectes de l'Altaï le sens de toilettes, ornements donnés en dot à une jeune mariée; nous pouvons supposer, sans nous écarter beaucoup de ces acceptions, que *säp-* désigne ici les cadeaux faits au prince par son père à l'occasion de son départ.

2) J'ai admis pour *aqla-* le sens de „détester", parce que le contexte me paraissait l'imposer; de même *aq*, à la page 62[6], semble signifier „détesté". Cependant ce sont là des sens nouveaux. En principe, *aq* représente en turc 1° un adjectif signifiant „blanc"; 2° une racine verbale *aq-* signifiant „couler"; 3° une racine verbale *aq-* signifiant „s'élever". Le sens usuel de *aqla-* (ou *aγla-*) est „blanchir", et par suite „innocenter" (cette image, familière à nos langues, existe aussi pour les

äčim taluy-qa barïp ärd(ä)ni	mon frère aîné va sur l'océan; s'il rapporte
külürsär taqï aγ(ï)rl(ï)γ bolγay,	le joyau, il en sera d'autant plus estimé,
m(ä)n taqï učuz bolγay-m(ä)n,	et moi je serai d'autant plus négligé.»
tep saqïntï, amtï birlä	Ayant ainsi pensé, [il dit]: «A présent, j'irai
barayin, ötrü χangï χan-qa	avec [lui]». Alors, il s'adressa au roi son père
inčä tep ötünti, äčim	en ces termes: «Le prince
tegin ölüm yer-kä barïr	mon frère aîné va à la terre de mort;
näg(ä)läg qalïr-m(ä)n, t(ä)ngrim,	comment resterais-je, Seigneur?
m(ä)n y(i)mä barayin, ädgü y(a)v-l(a)q	Moi aussi j'irai; que nous trouvions du bonheur
bulsar, birlä bulalïm tep,	ou du malheur, nous le trouverons ensemble».
y(i)mä χangï oγul χïlïnčï	Or le père, parce que les actions de son fils
y(a)vlaq üčün s(ä)vmäz ärti,	étaient mauvaises, n'aimait pas [son fils].
ötrü barsar barγïl tep	Alors il prononça: «Si tu [veux] y aller,
y(a)rl(ï)qadï. Ol ödün χangï	vas-y!» A ce moment, le roi
[χ]an uluš budun ïγlayu sïq-	son père et le peuple, en pleurant et se
-dayu ädgü ökli teginig uẓ-	lamentant, ayant fait sortir en l'accompagnant
-atï (sic) *öntürüp taluy-qa*	le prince Bonne-action, l'envoyèrent au
ïdtï-lar, χaltï taluy ögüz-kä	[bord de] l'océan. Quand celui-ci eut atteint
tägip, yeti kün turup,	l'océan, il s'arrêta sept jours,
k(ä)mi yara(t)tï, yeti temir son [1])	équipa un navire, maintint le navire en l'enchaînant
k(ä)mi solap turγurdï, yetinč	avec sept chaînes de fer. Le septième
kün, tang tanglayur [2]) *ärkün,*	jour, quand l'aube se levait,

---

dérivés du mongol *čaγan*, «blanc»). Les causatifs *aγlat-* des inscriptions de l'Yénisséi (Radlov, *Alttürk. Inschr.*, p. 333) et *aqlat-* de l'inscription de Toñ-uquq demeurent obscurs. Le dérivé *aqlaq* de Radlov, *Kuan-ši-im Pusar*, p. 16, 67, ne peut guère signifier qu'«éminent» et en tout cas est sûrement pris en bonne part. Si le sens de *aq*, «détesté», dérive de *aq*, «blanc», on peut songer à en rapprocher l'expression chinoise 白眼看 *pai-yen-k'an*, «regarder d'un œil blanc»; «regarder quelqu'un d'un œil blanc», c'est «être mal disposé pour quelqu'un».

1) *Son* est l'instrumental (et plus loin l'accusatif) de *so*, lui-même un emprunt, phonétiquement un peu surprenant, au chinois 鎖 *so* (*s"a), «chaîne»: cf. déjà Müller, *Uigurica*, II, 76[1], 81. Sur cet emprunt a été fait le verbe *sola-* de la ligne suivante, qui est nouveau, mais signifie sûrement «attacher par des chaînes».

2) Il faut se garder de confondre *tang*, «aurore», avec «*tang*», «merveilleux», et *täng*, «semblable»; les trois mots se rencontrent dans notre texte. Pour *tang tangla-*, cf. Thomsen, dans *J. R. A. S.*, 1912, p. 201, où on a *tang tanglar-*. Les historiens persans de l'époque mongole nous ont conservé, pour la fête du nouvel an ou du premier jour du «mois blanc» (Čaγan-sara) chez les

ädgü ökli tegin uluγ kö[*vr*]-	le prince Bonne-action fils heurter
XXXII. -*üg toqïtïp inčä tep*	le grand tambour, et s'exprima en
y(*a*)*rl*(*ï*)*qadï, taluy ögüz-kä*	ces termes: «Vous allez aller sur
kirür-sizlar kim ölüm	l'océan. Que ceux de vous qui auraient peur
adaqa qorqsar ašnu-raq	des dangers de mort s'en aillent
yorïnglar, m(*ä*)*n sizlärni küč-*	au préalable; je ne vous emmènerai
-*äp ilitmäz-m*(*ä*)*n, ötrü*	pas de force». Ensuite,
y(*a*)*rl*(*ï*)*γïn išidip kim*	ayant entendu cet ordre,
näng onmädi-lär, küningä	personne ne sortit(?) [1]). Chaque jour
XXXIII. *munčulayu kövrüg toχïp*	on frappait de cette manière le tambour
y(*a*)*rl*(*ï*)*γ y*(*a*)*rl*(*ï*)*qap kim näng ün-*	et on répétait l'ordre [du prince]. Comme personne
-*tämäsär, yetinč kün t*(*e*)*mir son*	n'élevait la voix, le septième jour on détacha les chaînes
ačtï, tämir ïsïγ yorïdï.	de fer; les câbles [2]) de fer manœuvrèrent [3]).
Tegin χutï ülügi üčün	Grâce au bonheur et à la fortune du prince,
adasïz tudasïz χač kün	sans danger et sans encombre, après nombre de jours
ičintä ärd(*ä*)*ni-lig otruq-*	[les navigateurs] atteignirent l'île
γa tägdilär, yeti kün anta	des joyaux [4]). Pendant sept jours, là
XXXIV. *tïntïlar, yetinč kün täng*	ils se reposèrent. Le septième jour, quand
adïnčïγ ärd(*ä*)*ni yinčü kämi-kä*	ils eurent placé sur le navire des joyaux et des perles de toutes sortes [5])

Mongols, un nom qu'on a lu généralement *küteklamiši*, avec des vocalisations parfois un peu divergentes (cf. Quatremère, *Hist. des Mongols*, 214—216; d'Ohsson, *Hist. des Mongols*, IV, 18; Patkanov, Исторія Монголовъ, I, 16, 76; Howorth, *History of the Mongols*, III, 579). Mais la finale suffit déjà à montrer qu'il s'agit ici d'un substantif tiré d'un participe turc et non mongol. Si on tient compte des variantes indiquées par Quatremère, il ne me paraît pas douteux qu'il faille lire *kün-tanglamïšï*, le „point du jour", c'est-à-dire l'apparition du soleil à l'horizon au premier jour de la nouvelle année.

1) J'ai considéré *onmadï* comme une mauvaise graphie de *önmädi*; cependant il est à la rigueur possible qu'il s'agisse d'un verbe **on-* (ou **un-*) que je ne connais pas; le *üntämäsär* de la page 33[2—3] a d'autre part chance de représenter le même verbe que nous devrions avoir ici.

2) Le mot *ïsïγ* est nouveau; le sens de „corde" est attesté par la comparaison du présent passage et de ceux de la page 80[1 et 4].

3) Un texte parallèle à celui-ci, avec les sept amarres détachées successivement en sept jours, se retrouve dans l'histoire de Koṭikarṇa, connue par les *Vinaya* chinois et tibétain et conservée en sanscrit dans le *Divyāvadāna* (cf. Chavannes, *Cinq cents contes*, II, 242—243).

4) Répond à un sanscrit Ratnadvīpa, chinois 寶渚 Pao-tchou, qui désigne souvent Ceylan; cf. aussi Radlov, *Kuan-ši-im Pusar*, p. 31—32.

5) *Täng adïnčïγ*, mot-à-mot „semblables et différents"; cf. p. 71[5], et Radlov, *Kuan-ši-im Pusar*, p. 12, 48

tükäküčä orup. Tegin	jusqu'à ce qu'il fût rempli, le prince
inčä tep y(a)rl(ï)qadï amtï m(ä)n	s'exprima ainsi: «Maintenant,
bu ärd(ä)ni birlä barsar-m(ä)n	si je pars avec ces joyaux,
jamaγ tïnlïγlarqa artuq	à tous les êtres vivants je ne pourrai
ıs(ï)γ tusu χïlu umaγay-m(ä)n;	pas procurer un profit extrême.
sizlär barïnglar, m(ä)n bu muntu-	Vous autres, partez. Moi, j'irai prendre
-da yegräk [1] *cintamani*	le joyau *cintāmaṇi* qui est plus beau
ïrd(ä)ni alγali barayin kim	que tous ceux ci, et par lequel
χayu tïnl(ï)γ-larγa tözü	à tous les êtres vivants, d'une manière
tükäti [2] *as(ï)γ tusu χïlu usar-*	complète, je pourrai procurer le profit.
m(ä)n. Ötrü qadašï avïχ (sic) [3]	Ensuite, ayant donné ses instructions à son
ökli teginig ötl(ä)p,	frère le prince Mauvaise-action
k(ä)mi tutuzup yant(u)ru ïdtï.	et lui ayant confié le navire, il l'envoya pour s'en retourner.
tegin yerči avïčγa birlä	Le prince et le vieux guide restèrent
ikikü qaltï-lar. Ol ödün	ensemble tous deux. A ce moment,
ädgü ökli tegin yerči avïč-	le prince Bonne-action ayant pris par le bras
-γa χolïn yetip yeti	le vieux guide, pendant sept
kün belčä boγuzča	jours, ils marchèrent dans l'eau jusqu'à la ceinture
suvda yorïp kümüšlüg	ou jusqu'au cou, et atteignirent
otruq-qa taγqa tägdi. Yeri	la montagne de l'île d'argent. La terre
qumï alχu kümüš, ötrü	et le sable y étaient tout d'argent. Alors [le prince]
tinturγalï saqïntï. Inčip	songea à faire reprendre haleine [au vieillard]. Mais
avïčγa aruqï [4] *yetti,*	la fatigue du vieillard avait atteint [à l'extrême],
küčï al(a)ngudï [5], *täbräyü* [6] *yorïγu*	ses forces étaient épuisées, il était incapable de remuer

1) On a vu (p. 32⁴) une forme *ašnu-raq*, avec le sens de „à l'avance“, où est employé en valeur absolue le suffice usuel *-raq* (*-räk*) du comparatif. C'est ce même suffixe qui forme ici un véritable comparatif, construit avec l'ablatif en *-da*. Le mot *yeg*, „bon“, est parfaitement attesté; c'est ce même que M. F. W. K. Müller (*Uigurica*, II, 56) a transcrit *yig*.

2) *Tözü tükäti* se rencontre, orthographié *tözü tükädi*, dans Müller, *Uigurica*, II, 21²⁰.

3) Lire *ayïγ*.

4) Le mot *aruq* est employé ici substantivement au sens de „fatigue“; on ne le connaissait qu'au sens adjectif de „fatigué“, qu'on retrouvera à la p. 55⁴ et qui est resté usuel aujourd'hui au Turkestan chinois; je reviendrai sur le mot à propos du second passage.

5) Le mot est surprenant, et malgré l'orthographe du manuscrit, je suis assez tenté de lire diffé-

umadï, ötrü teginkä inčä	et de marcher. Alors il s'adressa au prince en
tep ötünti, oγlum muntu-	ces termes: «Mon fils, en bas
da inärü öngtün yïngaq,	d'ici, en avant de nous [1]),
altun taγ bar, közünär-mu?	il y a une montagne d'or; est-elle visible?
köröng, tep tedi. Avïč-	Regardez». Le vieillard
-qa inčä tep tedi. Ol altun	parla ainsi: «Si vous atteignez
XXVIII. *taγ-qa tägsär-siz, kök*	cette montagne d'or, vous verrez
linχua [2]) körgäy-siz, ol	des lotus bleus. Dans
linχua sayu birär aγuluγ	chacun de ces lotus, il y a un serpent
yïlan bar aγu tïnï ïraqtïn	venimeux. L'essence du venin se manifeste
ančulayu közün(ü)r. Qaltï	ainsi de loin: Quand
linχua sayu tütün tüt(ä)r-	chacune de ces fleurs lance
-čä ol ärsär	de la fumée,
ärtingü alp ada tetir.	on dit que c'est là un danger extrêmement grand.
XXXIX. *Ol linχua yoluχ yoγuru*	Vous pourrez conjurer(?) [le danger de]
usar-siz, ötrü luu χanï ärd(ä)ni-	ces lotus. Ensuite, vous parviendrez à la ville
lig balïq-γa ordu-qa	et au palais [orné] de joyaux du roi

remment. L'initiale est *a* et non *ä* dans le texte; c'est ce qui m'a obligé à supposer un *a* non écrit à la seconde syllabe; autrement on aurait **alaγudï* qui est impossible phonétiquement (il faudrait **alaγudï*). Mais il suffirait que nous eussions ici un cas analogue à la fausse orthographe *at* de *ät* attestée deux fois dans notre manuscrit. On pourrait lire alors **äläküdi*, qui n'est pas connu non plus, mais paraît *a priori* plus vraisemblable. Peut-être cette dernière forme se rattacherait-elle à une racine *älä-*, connue dans les dialectes turcs de l'Altaï et en mongol, au sens de „usé", „délabré", mais qui n'est attestée jusqu'ici qu'à propos de vêtements.

6) La verbe *täbrä-* (réfléchi *täbrän-*) est bien connu; un texte de M. Müller (*Uigurica*, II, 13) en a montré une forme de la série forte *tabran-*; dans le présent passage, on pourrait hésiter entre les deux séries, mais le *täbrägäy* de la p. 80[5] montre qu'il faut lire ici à la série faible comme d'ordinaire.

1) On pourrait aussi comprendre „du côté de l'Est"; mais le chinois a 此前 *ts'eu-ts'ien*, qui signifie seulement „en avant d'ici".

2) Emprunt bien connu au chinois 蓮華 *lien-houa* (**lien-γ'wa*), „lotus"; il est possible qu'on ait jadis prononcé en turc **lenγwa* ou **lenχwa*.

3) Le rapprochement même des deux mots nous invite à couper en *yo-luγ* et *yo-γur-u*; nous avons encore *yoγuru* à la p. 39[7]. Le timbre de la voyelle n'est pas certain; on pourrait lire *yu* aussi bien que *yo-*. Le verbe est nouveau; mais je suppose que *yoluγ* est foncièrement identique à *yoluq* „sacrifice", sur lequel cf. Radlov, Опытъ, III, 433. Si nous devons ainsi admettre une racine *yo* (ou *yu-*), „sacrifier", il n'est pas impossible que le *yoγ* (*yuγ*) de l'épigraphie de l'Orkhon, qui est le nom des cérémonies funéraires, soit simplement à rattacher à cette racine, et non pas, comme on y avait songé, au thème de *yïγla-* (*ïγla-*), „se lamenter", „pleurer".

ïggäy-siz. Ol balïγ . . . . ä (?) [1])	des dragons. En . . . de cette ville,
(i)mä yeti χat qaram [2]) *ičinta*	à nouveau, à l'intérieur du septuple fossé,
lγu aγu-luγ luu-lar yïlanlar	partout des dragons et des serpents, venimeux,
atur, anï yoγuru usar-[siz],	sont couchés. Vous pourrez les apaiser (?).
ïgärü balïγ-qa kirgäy-siz, luu	Vous entrerez à l'intérieur dans la ville,
anï-nga közüngäy-siz, ärd(ä)ni bul-	vous serez reçu par le roi des dragons, et vous obtiendrez
ay-siz. M(ä)n amtï ölür-m(ä)n,	le joyau. Moi, maintenant, je meurs,
iz yal(a)ngus-γ(ï)ya χalïr-siz,	vous allez rester tout seul.
(ä)ngrim qorqmang, bosanmang,	Seigneur, ne vous effrayez pas, ne vous attristez pas,
san tükäl täggäy-siz.	vous arriverez sain et sauf.
nčip χayu kün burχan	Puis, à quelque jour que vous obteniez
utïn bulsar, mäni tïtmang,	le bonheur de *buddha*, ne m'écartez pas.
dgü köni yolči yerči bolup	Vous ayant été un guide bon et véridique...»
inga tägdi, qapaγda iki	. . . . [3]) parvint à . . . . A la porte, deux
rïγ χïz-lar turup äl(i)gi ärd(ä)ni-	filles pures se tenaient, et leurs mains
g yip ängirär [4]). *[χapaγda]* [5])	filaient un fil précieux.
trü tegin kim sizlär,	Alors le prince leur demanda:
p ayï(t)tï, ol χïzlar χapaγ-čï	«Qui êtes-vous?» Et ces filles dirent: «Nous sommes
iz tep tedi. Ötrü tegin	les gardiennes de la porte». Alors le prince
alïγ ičingä kirdi, öngtün	entra à l'intérieur de la ville, et atteignit
apaγqa tägdi. Ötrü tört	la porte antérieure [6]). Là, quatre
örklü qïrqïn yurüng	belles esclaves [7]) filaient

1) Plusieurs lettres ont été complètement effacées, volontairement, en frottant sur le papier.

2) Le passage correspondant du texte chinois a 塹 *ts'ien*, „fossé entourant une ville„. Il ne me paraît pas douteux que *qaram* soit le même mot que *qarïm*, connu au sens de „fossé„ en téléout cf. Radlov, Опытъ, II, 183).

3) Il y a ici, au milieu du manuscrit, une lacune évidente d'au moins un feuillet double.

4) Pour *ängir-*, cf. note à la p. 2²⁻⁴.

5) Répétés par erreur, ces mots ont été effacés par le copiste.

6) La „porte antérieure„ est la première porte à franchir; *öngtün qapaq* du texte est l'équivalent de *öngü qapïγï* du *Khuastuaneft* (cf. *J. R. A. S.*, 1911, p. 283).

7) Les lexiques d'origine musulmane donnent à *qïrqïn* le sens d'„esclave noire„, mais il ne semble pas que le mot ait été signalé dans les textes (cf Pavet de Courteille, *Dictionnaire turc-oriental*, p. 416; Radlov, Опытъ, II, 748). Je crois bien lire *qïz qïrqïn* (*qïz-qïrγïn*) dans une inscription sino-turque de 1326. Il est certain que *qïrqïn* désigne des esclaves, et ici tout au moins des esclaves femmes, mais il ne me paraît nullement établi qu'il s'agisse de négresses.

	kümüš yip ängirär, bu qapaγ	un fil d'argent blanc, et se tenaient
	közädü turur-lar. Tegin	à la garde de cette porte. Sur la demande
	ayïtsar, qapaγčï qïrqïn	du prince, «Nous sommes les esclaves gardiennes de la porte»,
	biz tedilär. Ötrü taqï	dirent-elles. Puis à nouveau
	ičgärü kirdi, ordu qapaγ-qa	il pénétra à l'intérieur, et atteignit la porte
	tägdi, ol qapaγ-da säkiz körklä	du palais. A cette porte, huit belles
XLIII.	*tang arïγ χïz-lar sarïγ*	filles merveilleusement pures [1]) filaient
	altun yip ängirär-lär, tegin	un fil d'or jaune. Le prince,
	körklärin tanglap siz-lär luu-	ayant admiré leur beauté, «N'êtes-vous pas
	lar qanï qunčuy-ï mu siz-lär	les femmes du roi des dragons», demanda-t-il.
	ayïtsar, biz ordu qapaγ köz-	«Nous sommes les gardiennes de la porte
	ätči biz tep tedilär, ötrü	du palais», dirent-elles. Alors
	tegin ičgärü inčä ötüg	le prince fit [transmettre] à l'intérieur [du palais]
XLIV.	*berdi, bu čimbudvip yer-suv-*	cette prière: «Le fils du roi du peuple de
	daqï Baranas uluštaqï χan	Bénarès qui est [situé] dans ce continent du
	oγlï ädgü ökli tegin kälip	Jambudvīpa [2]), le prince Bonne-action est venu
	qapaγda turur ičgärü	et se tient à la porte. Qu'il [puisse] être reçu
	közüngäli tep, ol ödün	à l'intérieur!» A ce moment,
	ol χapaγ-čï qïrγïn-lar	ces esclaves gardiennes de la porte,
	ičgärü kirip ötüntilär;	étant entrées à l'intérieur, transmirent la requête.
XLV.	*luu χanï inčä tep saqïnč*	Le roi des dragons réfléchit
	saqïntï, uluγ küčlüg qut-	ainsi: «Si ce n'était un *bodhisattva*
	luγ bodvsvt-lar (sic) *ärmäsär*	grand, puissant et fortuné,
	bu yerkä näng tägmägäi	il ne pourrait jamais parvenir en ce pays;
	ärti. Ol bodisvt ärinč,	ce doit être là un *bodhisattva*»; «qu'il entre»,
	kirz-k-ün (sic) [3]) *tep y(a)rl(ï)qadï. Ol ödün*	ordonna-t-il. A ce moment,

1) Du mot *tang*, «merveilleux», dérive le verbe *tangla-*, «admirer», que nous trouverons aux p. 43[3], 71[3]; cf. aussi von Le Coq, *Manichaica*, I, 21, 35[10], 36[13], 37[23].

2) La transcription turque de Jambudvīpa se lisait peut-être Čembudvip, et non Čimbudvip, de même que pour le santal (*candana*) on disait peut-être *čendan* et non *čindan*.

3) Lisez *kirzün*.

gin ičgäru kirdi, luu χanï	le prince entra à l'intérieur [du palais]. Le roi des dragons
rü önti, äl(i)gin tuta	sortit alors, et prenant [le prince] par la main,
gürüp, ärd(ä)ni-lig orunluq	il le fit entrer et le fit asseoir sur son trône [1])
ä olγurtï, luu qanïnga	précieux. [Le prince] au roi des dragons
tïγlïγ soγančïγ nom nom-	enseigna la loi suave et bonne [2]),
dï, uluγ ögrünčlüg	il lui enseigna le profit
inglin pušï bermäk as(ï)γï	de donner des aumônes d'un cœur grandement
mladï, ol luu qanï ärtingü	joyeux. Ce roi des dragons extrêmement
vinti, süzülti, inčä	se réjouit et fut éclairé [3]) et parla
p tedi, nä k(ä)rgäk boltï	en ces termes: «Quel besoin s'est manifesté
m anča ämgänip bu	pour qu'ayant ainsi souffert,
rkä kältingiz bodisvt	vous soyez venu dans ce pays, ô *bodhisattva*?»
gin inčä tep ötün-	Le prince répondit en ces termes:
bu yertinčüdä qamaγ tïnl(ï)γ-	«A cause de tous les êtres vivants qui sont
r üčün burχan qutïn	dans ce monde, désirant le bonheur de *buddha*
äyü yoq čïγaï irinč	afin de procurer du profit à tous les
*ı)rl(ï)γ [4]) tïnlïγ-larqa asaγ (sic) [5])	êtres vivants misérables et d'un sort

1) Je ne crois pas que le mot *orunluq* soit attesté jusqu'ici, mais son sens n'est pas douteux; ıscription sino-turque de 1326 emploie plusieurs fois *orun* dans le même sens.

2) Sur *soγančïq*, cf. Radlov, *Kuan-ši-im Pusar*, p. 59. Je me suis reporté pour les passages que c M. Radlov à l'original chinois; les deux fois, *soγančïq* traduit 妙 *miao*, «bon», «excellent».

3) Mot-à-mot «fut purifié». C'est de la même manière que ce verbe *süzül-* est employé dans ıscription sino-turque de 1326.

4) *Irinč-yarlïγ*, mot-à-mot «ordre pitoyable», signifie ceux qui ont ici-bas un sort misérable. ırlïγ a ainsi le double sens du chinois 命 *ming*, «ordre» et aussi «vie», «sort», le sort de chacun ›endant de l'«ordre» d'en haut. L'explication juste est déjà donnée dans Müller, *Uigurica*, II, 108 ıx exemples qu'il cite, joindre celui de la p. 4⁶⁻⁷ de son livre, où *irinč-...lγ* est sûrement à com-ıter en *irinč-yarlïγ*). C'est aussi *irinč-yarlïγ* qu'il faut lire dans Radlov, *Kuan-ši-im Pusar*, p. 15, ne 185, et par suite la note de la p. 62 de M. Radlov est à supprimer.

5) On ne peut songer à lire *ašaγ* qu'on tirerait du verbe *aša-* parce qu'*asaγ tusu* semble inséparable ·sïγ tusu*, et qu'*asïγ* est attesté en particulier dans l'écriture manichéenne, qui ne prête pas à mbiguïté. On notera toutefois que notre manuscrit ne marque jamais pour *asïγ* la voyelle ı; il écrit γ, ou comme ici *asaγ*; il y a peut-être là l'indice d'une forme dialectale.

tusu qïlγalï; čintamani ärd(ä)ni	pitoyable, je suis venu demander le joyau
qolu pušï-qa käldim, tep	*cintāmaṇi* en guise d'aumône». Ainsi
ötünti. Luu χanï inčä	parla-t-il. Le roi des dragons
tep y(a)rl(ï)γadï. Yaraγay, öngrä	s'exprima ainsi: «Soit! Jadis
y(i)mä bodisvt-lar munčulayu	il y a eu aussi des *bodhisattva*
XLIX. *ärd(ä)ni pušïqa kälmiši*	qui sont venus pour l'aumône du joyau;
bar ärti alquqa berip	l'ayant donné à tous,
ïdtim, sizingä y(i)mä	je les ai renvoyés; à vous aussi
bergäy-biz. Yeti kün munta	je le donnerai. Pendant sept jours
ining [1]), *bizingä nom*	restez ici; enseignez-nous
nomlang, tapïnalïm uduna-	la loi pour que nous adorions et
lïm, bizingä as(ï)γ tusu	vénérions; procurez-nous
L. *χïlïng, yetinč kün ärd(ä)ni*	du profit; le septième jour, ayant pris
alïp barïng tep tedi.	le joyau, vous partirez». Il dit.
Ol ödün ädgü ökli tegin	A ce moment, le prince Bonne-action
yeti kün lu(u)lar tapaγïn	pendant sept jours jouit de [2]) l'adoration
uduγïn ašadï. Yetinč	et de la vénération des dragons. Le septième
kün luular χanï nar(a)nta	jour, le roi des dragons
atl(ï)γ luu χanï qulqaqïntaqï	appelé Narānta, ayant pris
čintamani ärd(ä)ni alïp söküp	et détaché le joyau *cintāmaṇi* qui était à son oreille,
LI. *tegingä berdi. Inčä tep*	le donna au prince. Il demanda
qut qoltï, m(ä)n uluγ	le salut en ces termes: «Moi, avec un grand
kösüšin bu čintamani	souhait, ayant pris ce joyau
ärd(ä)ni alïp sizingä pušï	*cintāmaṇi*, je vous le donne

1) On pourrait être tenté de lire *iring*, qui, vocalisé *ering*, serait une orthographe de *äring* analogu à celle de *erinč* pour *ärinč* que j'ai signalée à la p. 10¹. Mais je ne crois pas que *är-* puisse s'employer au sens de „demeurer", „rester". Le manuscrit se prête au moins aussi bien à une lecture *ining* et je considère provisoirement le mot comme appartenant à *in-*, au propre „descendre".

2) La traduction du verbe est un peu hypothétique. Le verbe *aša-* est attesté en plusieurs dialecte au sens de manger. Il apparaît aussi dans un passage du *Khuastuaneft* assez obscur (la traductio[n] que je crois juste et que je donne ici diffère de celle de nos confrères MM. Radlov et von Le Coq) „Et de plus, si ce que nous mangeons (*ašaduqumuz*) chaque jour, la lumière des cinq dieux, no propres âmes — parce que nous agissons selon l'amour du démon de l'envie, insatiable et éhonté — va aux terres mauvaises ...." [la même apposition qui fait de la lumière des cinq dieux l'âme de êtres se trouvait déjà dans la ligne 8 du texte de Berlin] (cf. von Le Coq, dans *J. R. A. S.*, 1911 p. 280, 297). Mais par ailleurs notre texte exprime manger (en composition avec *aš*, „nourriture" par *ašla-* (p. 19⁶ et 19⁸). Je crois néanmoins qu'il s'agit bien foncièrement d'*aša-*, „manger", ma qui dans le dialecte de notre texte se serait spécialisé aux sens figurés de „jouir de", de „recevoir"

är-m(ä)n, siz qačan burχan
tïn bulsar-siz, mini tït-
ıng χutγarïng, sizingä
tunguz-ta bu suyluγ ät'ö[z]-
ozalïm, qurtulmaq
l-qa täginälim. Ötrü
χanï-lar χalïtï il(it)ti
luy ögüz-kä qïdïqïnga
yürdi. χaltï anta tägdük-
inisi birlä qavïštï
i χadaš asan tükäl
rïšïp öpišti qočuštï
laštï, ötrü sïγtaštï-
yinä ögürdilär sävinti-
. Ötrü tegin inčä tep
ï(t)tï, amraq χadašïm, ešing
sung bizing beš yüz
ün qanča bardï? Asan
ydimü? inisi ayïγ ökli tegin
čä tep tedi, taluy ičintä
qadtï, qutsuz suvïlar
ün alχu yoqadtï, alχu
ilär. Ötrü tegin ärtingü
santi ïγladï, s(i)n näčük
tung? tep tesär. Bir
ä)mi sï(y)uqïn tuta öntüm,
p tedi, ötrü ičisi tegin-
inčä tep ayï(t)tï, ärd(ä)ni

en aumône. Au temps où
vous obtiendrez le bonheur de *buddha*, ne m'écartez pas
et sauvez-moi. Que par vous,
par votre bonheur, j'échappe à ce corps
de péché [1]), et que je sois conduit à la route
de la délivrance». Ensuite
le roi des dragons faisant monter [dans l'air le prince], l'emmena
et le fit parvenir jusqu'à l'océan, à la limite
[de son pays]. Lorsque [le prince] fut arrivé
là, il se retrouva avec son frère cadet.
Les deux frères, ayant été réunis sains
et saufs, se baisèrent, s'embrassèrent,
puis pleurèrent et sanglotèrent ensemble,
et ensuite furent contents et se réjouirent.
Puis le prince demanda:
«Mon cher frère, tes compagnons
et camarades nos cinq cents
braves, où sont-ils allés? Sont-ils arrivés
saufs?» Son frère cadet le prince Mauvaise-action
parla ainsi: «Dans la mer
ils ont péri; à cause de ses eaux
fatales tous ont péri, tous
sont morts». Alors le prince extrêmement
s'affligea et pleura. «Toi, comment
as-tu échappé?» dit-il. «Ayant saisi
une épave [2]) du navire, je suis sorti [de la mer]»,
dit-il. Puis, au prince son frère aîné
il demanda: «Le joyau,

1) *Suyluγ* est un adjectif dérivé de *suy* ou *tsuy*, emprunté lui-même au chinois 罪 *tsouei*, …aute», «péché».

2) J'ai gardé la forme du manuscrit dans la transcription, mais il me paraît probable qu'il faille …e *sïnuq*, «ce qui est brisé» (de *sïn-*), attesté aussi bien dans le *Qutadγu bilig* que dans le manuscrit …nique étudié par M. Thomsen (*J. R. A. S.*, 1912, p. 205). Toutefois, comme *sïn-* n'est que la forme …oyenne de la racine *sï-*, une forme dialectale **sï(y)uq*, tirée directement de *sï-*, a pu exister.

LV. *bultunguz-mu? tep tedi, tegin*	l'as-tu trouvé?» Le prince,
köni s(a)vl(ï)γ üčün, bultum	parce qu'il était de parole véridique, dit:
ögükiiküm (sic) [1]) *tep tedi. Ötrü*	«Je l'ai trouvé, mon très cher». Alors
inisi inčä tep tedi, siz aruq	le frère cadet parla ainsi: «Vous êtes fatigué,
siz aruγlang [2]), *az udïng*	vous êtres épuisé(?), dormez un peu;
ärd(ä)ni m(ä)ngä bering, m(ä)n tutayin,	donnez-moi le joyau, je le garderai.»
ötrü ädgü ökli tegin baš-	Alors le prince Bonne-action prit
ïntaqï ärd(ä)ni al(ï)p inisingä	le joyau qui était dans sa coiffure et le donna
LVI. *berdi, bäkrü kizläp tut,*	à son frère: «Garde-le en le cachant bien;
oγrï almazun, tep tedi.	qu'un voleur ne le prenne pas,» dit-il.
Ötru udïdï, ol ödün	Ensuite il s'endormit. A ce moment,
ayïγ ökli tegin könglingä	dans le cœur du prince Mauvaise-action
yäk sayïnčï kirdi, inčä tep	une pensée diabolique entra, et
tedi saqïnč saqïntï, ögüm	il pensa ainsi: «Ma mère
qangïm söndä bärü mini sev-	et mon père, depuis longtemps [3]), ne
mäz ärti, ičim tegin-kä sävär	m'aiment pas, et aiment le prince mon frère

1) Lise *ögüküm*.

2) On a déjà vu *aruq* en emploi substantif à la p. 37[1]; je considère *aruq* et *aruγlang* dans le présent passage comme deux adjectifs de même valeur, signifiant „fatigué". Le premier seul est attesté et s'emploie encore couramment en Asie centrale; la prononciation usuelle préfixe un *h* à la racine; ainsi on entendra à Kachgar *hämaslar* = *härmasunlar*, „puissiez-vous ne pas être fatigué [par le voyage]", de la racine *här-* = *ar-*.

3) Il ne me paraît y avoir de doute ni sur la lecture *söndä bärü*, ni sur la valeur de l'expression, si nous laissons du moins de côté la question de la classe de *bärü* ou *baru* et du timbre ö ou *ü* de *söndä*. M. Radlov a dit (*Alttürk. Stud.*, VI, 760) qu'à son avis il fallait lire *bärü* au lieu de *baru* comme on l'avait fait jusqu'ici. J'ai adopté cette lecture nouvelle, sans être autrement convaincu qu'elle soit juste. Mais ce qui est sûr, de par tous les exemples aujourd'hui connus, c'est que *bärü* (*baru*) est un gérondif qui, précédé d'un ablatif (et non d'un locatif dans tous les exemples probants) en *-da* (*-dä*), signifie „depuis....". Dans notre texte, il paraît impossible de comprendre *söndä bärü* comme signifiant autre chose que „depuis longtemps". On peut dès lors se demander si ce n'est pas le même mot *sön* (*sün*) qui est représenté par le *sün* de Müller, *Uigurica*, II, 88[7 8], et le *öngrä-sün* (lire alors *ongrä sün*) de *Uigurica*, I, 23. Le mot serait primitivement peut-être un instrumental de **sü* (**sö*), pris adverbialement, et qui a fini par pouvoir être suivi lui-même d'une postposition casuelle. Mais à côté de notre *söndä bärü*, il est bien difficile de ne pas mettre une expression qui reparaît à plusieurs reprises dans le *Khuastuaneft* et qu'on a lue *suida baru*, en la traduisant par „dans notre condition pécheresse" (cf. von Le Coq, *Khuastuanift*, dans *J. R. A. S.*, avril 1911, lignes I 32, 1 49, 85, 96, 125, 131). Peut-être faut-il lire *södä* [ou *südä*] *bärü* [ou *baru*], et y voir l'équivalent de notre *söndä bärü*, „depuis longtemps".

ti. *Amtï bu ärd(ä)ni birlä*	aîné. Maintenant, en arrivant avec ce
ydüktä ičim kök t(ä)ngri-kä	joyau, mon frère aîné s'élèvera jusqu'au ciel
ylaγay. M(ä)n özüm yïtta	bleu. Moi-même, sans profit (?) [1])
nsïz yer körü yorïmïš k(ä)rgäk,	il faudra que j'aie vu et parcouru des terres innombrables.
tï munï iki köz täklärip [2])	Maintenant, lui perçant les deux yeux,
üčayin, bu qanča barγay	je les crèverai; où qu'il aille,
)ntä ölgäy tep saqïntï, ötrü	lui-même mourra.» Ainsi pensa-t-il. Puis,
up iki qamïš šiš χïlïp,	s'étant levé et ayant fait deux pointes [3]) de roseau,
közingä s(a)nčïp täzti.	il lui perça les deux yeux et s'enfuit.
ödün ädgü ökli tegin	A ce moment, le prince Bonne-action,
sin [4]) *oqïyu*	appelant son frère cadet,
ngradï, inim qanta s(i)n?	gémissait: «Mon frère, où es-tu?
ï kälip iki közümin	Un voleur est venu, et me percant
lärü sančtï, tep ïγladï	les deux yeux, les a crevés». Ainsi parlant, il pleurait
tadï balïqča aγnayu.	et sanglotait en se tordant [5]) comme un poisson.
ä ol yer-suv iršï	Or, dans ce continent il y avait
ngri bar ärti. Tegin ämgäkin	un génie *ṛṣi*. Il ne put supporter
ü umadïn teginkä	de voir la souffrance du prince, et parla
ï tep tedi, oγrï tep	ainsi au prince: «Celui que vous appelez
küngüz nägü ol öz iningiz	un voleur, eh bien c'est votre propre
i. Siz-ni ölzün tep	frère cadet. Ayant dit: qu'il meure,
ï χïltï täzip bardï,	il vous a ainsi traité, et s'est enfui.
tï ïγlamang turung	A présent ne pleurez pas et levez-vous;

1) La traduction «sans profit», «en vain», résulte uniquement du contexte; l'expression **yïtta* -ta, **yit-tä*, **yet-tä*) m'est inconnue. On pourrait aussi songer à faire dépendre *yït-ta* (pris comme ablatif) de *sansïz*, et construire, si je risque ce mot-à-mot barbare, par «des terres plus innombles que ....»; mais le sens de *yït* reste indéterminé; son sens de «parfum» ne peut aller ici. être est-ce là le *yïta* des inscriptions de l'Yénisséi, qui serait alors à lire *yïtta*.

2) Le verbe *täklär-* semble signifier «crever», «percer»; dans un passage de von Le Coq, *Ein chtïisch-uigur. Fragment*, p. 400, il signifie «faire éclater [une tête]» avec une pierre.

3) Aujourd'hui *šiš* est surtout attesté au sens de «broche [à rôtir]».

4) Le scribe, qui avait écrit deux fois le mot *inisin*, l'a effacé la première fois.

5) Le vrai sens de *aγna-* est «se rouler». Le mot se rencontre, appliqué à un malade, dans von q, *Ein christl und ein manich. Manuskript-Fragment*, p. 1209; M. von Le Coq avait lu *aγanyu*, M. Radlov (*Alttürk. Stud.*, III, 1036) a justement rétabli *aγnayu*.

m(ä)n yerčiläp ilitgäy-m(ä)n
siz-ni budunqa tägürgäy-
m(ä)n tep tedi. Ötrü
ädgü ökli tegin yoqaru
turdï. T(ä)ngrisi üntäyü yol-
-ayu berdi, budunqa tägdi.
LXI. *tirig oztum kältüküm*
bu tep ötünti. Ol ödün
χangï qan bu sav išidip
kök t(ä)ngri tapa ulïdï sïγtadï
yuksäk idiz orunluqtïn qodï
öz kämišti, ög s(ä)rädi[2] *taltï,*

ölüg täg qamïlu tüšti,
LXII. *är keč timin*[3]) *ögläntï.*
Ötrü ol ödün Baranas
uluš budun alχu bosantï
ïγladï-lar. Ol ödün
qangï χan ayïγ qïlïnčl(ï)γ aq
oγlïn inčä tep s(a)γïntï,
amraq oγlum ölti ärsär
LXIII. *munung yuzin y(i)mä*
kormäyin oγlum savï
ädgü y(a)vlaγ bälgürkinčä

qïnlïqta yatzun tep

moi, vous servant de guide, je vous dirigerai,
et je vous ferai arriver chez votre peuple.»
Il dit. Ensuite
le prince Bonne-action
se leva. Le génie lui parlait
et le conduisait, et il arriva chez son peuple.
«...[1]) J'ai échappé vivant, et voilà comme
je suis venu, dit-il. A ce moment,
le roi son père ayant entendu ces paroles
à la face du ciel se lamenta et sanglota
de son trône éminent et élevé, en bas
il se précipita; son intelligence s'affaibli
et s'obscurcit;
comme un cadavre, jeté à terre il tomba
au bout d'un long temps, il revint à lui
Alors, à ce moment, le peuple
de Bénarès tout entier s'affligea
et pleura. A ce moment,
le roi son père, à cause de son fils méchan
et détesté[4]), pensa ainsi:
«Si mon fils chéri est mort,
que je ne voie plus le visage de celui-c
Jusqu'à ce qu'il se soit manifesté
si les paroles de mon [second] fils sor
bonnes ou mauvaises,
qu'il gise en prison»[5]). Ainsi

---

1) Il y a ici une lacune évidente d'un demi-feuillet, le demi-feuillet correspondant manqua naturellement après la page 20. Dans le feuillet manquant, le récit abandonnait le prince Bonne-acti pour parler du retour du prince Mauvaise-action dans son pays natal; c'est au milieu de ce récit q le texte reprend.

2) Je ne puis lire autrement que **s(ä)rädi*, mais peut-être le copiste a-t-il renversé deux lett et faut-il lire **särdi*. Qu'il s'agisse d'un verbe **sär-* ou **särü-*, je l'ai considéré comme l'équivalent teleout *sär-*, qui a le sens indiqué ici (cf. Radlov, Опытъ, IV, 456).

3) *Timin* est traduit par „aussitôt" dans Müller, *Uigurica*, I, 33, et von Le Coq, *Manichai* I, 14, mais le sens de „à nouveau" va mieux dans les deux passages qu'ils traduisent, et c'est seul qui soit possible ici.

4) Pour le sens de *aq*, cf. p. 29[1].

5) *Qïnlïq*, donné deux fois dans notre texte, est un mot nouveau; je le considère comme dér de *qïn*, „peine", „gêne".

a)rl(i)γ boltï, äl(i)gin adaqin	ordonna-t-il. Ayant lié [au mauvais prince]
iklüp qïnlïqta ordïlar,	les mains et les pieds, on le mit en prison.
ödün ädgü ökli tegin	A ce moment, le prince Bonne-action,
ä)ntü-ning qutï ülügi üčün	à cause du bonheur et de la fortune qui lui étaient propres,
·tï waχšega uduzup öz	le bon génie[1]) l'ayant conduit[2]), lui-même
·dïnï yeringä tägdi kim qangï	parvint au pais de Qadïnï; or le roi
·ın ol ilig ning qïzın	son père avait [jadis] demandé la fille du roi
lgü ökli teginkä qolmïš	de ce [pays] pour le prince Bonne-action;
·ti, tüngür bušük bolmïš	[le prince et la princesse] avaient été fiancés (?) [3]).
·ti, qaltï balïγ qapaγda	Alors qu'à la porte de la ville

1) Bien que l'*a* final de *waχšega* ait une forme anormale, je ne vois pas d'autre lecture possible; ıt au plus pourrait-on songer à *waχšegi*; mais on attendrait *waχšeg*. De toute façon le mot est le me que le pluriel *waχšeglar* de von Le Coq, *Ein manich.-uigur. Fragment*, p. 400, qui y est laissé ıs explication. J'ai transcrit à l'initiale *w*, parce que dans les deux textes le mot est écrit avec ıitiale en principe vocalique *u* (mais sans aleph initial, donc en fonction semi-vocalique) et non avec consonne spirante *v*. C'est certainement le moyen persan *vāχšēg*. M. Müller (*Uigurica*, II, 13) a ›posé de reconnaître en outre *nēv-vāχšēg*, „bon génie“, dans le ouigour *naivazeki*; je crois bien rouver le même mot, écrit *naivasäki*, dans l'inscription sino-turque de 1326.

2) Le verbe *uduz-*, „conduire“, se retrouvera à la p. 70⁴. C'est le même que le *udus-* de Müller, *ırurica*, II, 33⁹. En note, M. Müller dite qu'*udus-* est = *udïz-*. C'est qu'il adopte la vocalisation que Radlov a préférée pour la racine en question en étudiant l'inscription de Toñ-uquq. Mais notre te montre qu'il n'y a dans le texte de M. Müller qu'un emploi, assez fréquent, de *s* pour *z* et ›, pour le reste, il faut conserver la vocalisation *uduz-* de préférence à *udïz-*.

3) Le mot *tüngür* est donné dans Radlov, Опытъ, III, 1543, dans deux sens: 1° tambour de .mane, et comme tel le mot serait emprunté au mongol, où il est en effet parfaitement attesté *ınggür*); 2° spectre. Mais en même temps, M. Radlov le cite, dans le premier sens, comme appa-·saut dans les inscriptions runiques. Il est *a priori* peu vraisemblable qu'un mot vraiment mongol rencontre dans cette épigraphie. Le texte où M. Radlov a cru le reconnaître est une des inscrip-ns de l'Yénisséi (*Alttürk. Inschriften der Mongolei*, p. 316), où tout le contexte semble bien indiquer il s'agisse d'une personne plutôt que d'un objet. La situation des personnages dans les textes du *n yu king* et le contexte dans notre propre manuscrit m'ont fait songer qu'il pouvait s'agir de ıcés. Peut-être *tüngür* serait-il à rapprocher du téléout *tüng*, qui signifie „paire“. L'inscription de éniséi devant émaner d'un homme qui dit avoir été séparé de son (ou sa) *tüngür*, je suppose que ·rait *tüngür* qui signifierait fiancée. Reste le second mot, que notre manuscrit écrit *bosük* (ou *bošük*, *·g*, *bošüg*, *busük*, *bušük*, *busüg*, *bušüg*). Toutes ces formes sont naturellement impossibles, et il faut poser soit l'omission d'un *i* après *o* (*u*), ce qui donnerait *bösük* (avec les possibilités correspondantes), : une erreur dans la notation de la première voyelle, et on pourrait avoir, toujours avec les mêmes ·rnatives, une base *bäsük* ou *bisük*. Il y a dans l'inscription de Bilgä qaγan un mot qu'il faut isemblablement lire *bišük* et qui a peut-être le sens d'„éprouvé“, „expérimenté“; il n'est pas ·ssible que le mot de notre texte, que je considère, sous toutes réserves, comme signifiant „fiancé“, soit foncièrement identique.

LXV. *olurup ärkän, χan udčï-sï*	[le prince] s'était assis, le bouvier du roi
beš yüz ud sürä önti.	sortit conduisant cinq cents bœufs.
Buqasï ašnu önüp tägin-	Le taureau, étant sorti en tête,
in čumburu yatγurup	en fonçant fit étendre le prince,
tört adaγïn ingläyü	et, se courbant [1]) sur ses quatre jambes,
kölitdi turdï, sürüg ud	se tint lui faisant de l'ombre [2]); les bœufs du troupeau,
qamaγ öntüktä tilin yalap	tous, en sortant, le léchant de leur langue,
iki közintäki šišin ar.d..	...... et ôtèrent les pointes qui étaient dans ses
LXVI. *qodtï, ötrü χapïγčï är*	deux yeux. Puis le gardien de la porte,
turγurup yol-ta öngi	l'ayant relevé, le fit asseoir en avant
olγurtï, udčï är körüp	de la route [3]). Le bouvier, ayant vu [le prince],
inčä tep ayïtdï, siz kiši-	l'interrogea ainsi: «Vous paraissez
dä adruq bäkräk är köz-	une personne tout à fait supérieure
ünür-siz, näg(ä)lüg inčä	au [commun des] hommes; comment avez-vous
irinč y(a)rl(ï)γ bultunguz. Tegin	obtenu un sort aussi misérable?» Le prince
inčä tep sayinč saq-	réfléchit en ces termes:
LXVII. *-ïntï, tüzümin oγušumïn* [4])	«Si je parle et manifeste ma race

---

1) Le verbe *inglä-* me paraît appartenir à la même racine que *äng-*, *ing-*, attesté en particulie[r] dans les dialectes de l'Altaï au sens de «courber».

2) *Kölit-* est nouveau, mais me paraît évidemment à rapprocher de *kölä-* et *kölätkä* (Radlov Опытъ, II, 1268, 1270).

3) Le manuscrit, quoique assez mal écrit, doit bien avoir *öngi*, mais la valeur du mot, construit ave[c] un ablatif en *-da*, ne m'apparaît pas clairement; «en avant de la route» signifie peut-être «à l'Est d[e] la route», «sur le côté Est de la route»; cf. le *küntä ayda öngi* du *Khuastuaneft* (*J. R. A. S.*, 1911 284); Radlov, *Nachträge*, p. 875, lit *öngü*, sans observation.

4) Le mot que je transcris *oγuš* est sûrement le même que M. Müller lit *oγus* et *oqus* dan[s] *Uigurica*, II, p. 35, l. 28, 29, 31, 33, 35, p. 36, l. 37, p. 72 (35), l. 3, en particulier dans u[ne] expression double *tüz oqus* qui est la même que le *tüz oγuš* de notre texte; *oqus*, dans les textes d[e] M. Müller, répond au chinois 家 *kia*, «famille», ou 種 *tchong*, «race» (au propre «semence»); *tüz oq[us]* y est l'équivalent de 姓 *sing*, «clan». Dans les mêmes passages de M. Müller se rencontre l'e[x]pression *bodistv oqus-luγ*, que notre confrère a rendue par «die Bodhisattvagemeinschaft», mais il e[st] certain qu'il serait mot-à-mot plus exact de traduire par «dans le clan des *bodhisattva*» ou «dan[s] un clan de *bodhisattva*». Dans l'inscription sino-turque de 1326, Čaγatai, le fils de Gengis-khan, e[st] dit *čakaravarta χan oγušluγ*, «de la race du roi *čakravartin*». Dans cette même inscription, l[es] empereurs mongols sont qualifiés de *qaγan-χan*; il est donc certain que lorsqu'un colophon d[u] *Rājāvavādaka* parle du *bodisatv oγušluγ qaγan χan*, «l'empereur qui est de la race des *bodhisattva*» il s'agit de l'empereur de la dynastie mongole et non, comme le supposait M. Radlov, du roi d[e]

(ä)lgürti sözläsär inim
lgäy. Ötrü tegin toγa
oq čiγay puši̇či [1]) m(ä)n
p tedi. Ol ödün
dči är öz ävingä il(it)ti
ïntï, ävintäki uluγ

čik-kä tutuztï, artuq

lgü ačïnïnglar tep, bir ay
rtuq ačïntï, anta kin
(i)mä aγruq boltï, kingränü

ï berür boltï-lar. Qaltï
gin uqtï, köngli yirinti.
trü udčï ärgä barayïn
p tedi; udčï är näg(ü)lüg

et mon clan, mon frère cadet
mourra.» Alors le prince dit:
«Je suis un mendiant infirme
et misérable.» A ce moment,
le bouvier l'emmena à sa propre maison
et le [fit] se tranquilliser [2]). Aux grands
et aux petits
de la maison, il le confia et dit: «Tranquillisez-vous
tout à fait bien.» Pendant un mois
il fut tout à fait tranquille. Après cela,
il tomba à nouveau malade [3]); en murmurant(?) [4])
ils lui donnèrent à manger. Quand
le prince [le] comprit, son cœur se fendit.
Alors il dit au bouvier: «Je m'en vais».
Le bouvier dit: «Pourquoi

bet (cf. Radlov, *Kuan-ši-im Pusar*, p. VII, 72, 74, 82); contrairement à ce que pensait M. Radlov, s textes chinois nous attestent que les empereurs mongols ont fait traduire toute une série de textes uddhiques en ouigour. Mais alors une autre question se pose pour *oγuš*. Si je le lis *oγuš* plutôt *oγus*, c'est que le turc ouigour des IX[e]—X[e] siècles ne me paraît guère avoir eu de finales en *s*, l'exception de quelques mots où cet *s* pouvait alterner avec *z* et aussi de groupes consonantiques type de *bars* ou *tärs*; partout ailleurs, je crois qu'on avait *š* ou *z*. Si un dialecte avait le mot à ale sourde, il était donc, je pense, plutôt à *š*, mais il y a des exemples d'alternance de finales sourdes sonores; que je me trompe ou non sur la nature *s* ou *š* de la finale sourde (et *oγus* demeure très ssible), il est certain que sa correspondance sonore serait *z*. Or l'épigraphie de l'Orkhon nous a révélé mot fréquent *oγuz*, qui répond, comme l'*oγuš* du ouigour, au 姓 *sing*, « clan », des Chinois. On it que le nom des Toquz-oγuz, ou « Neuf clans », est représenté en chinois par 九姓 *kieou-sing*, i a exactement le même sens. De même les *üč oγuz* et *altï oγuz*, « trois clans » et « six clans », de nscription de Toñ-uquq répondent aux expressions analogues 三姓 *san-sing* et 六姓 *lieou-sing* s textes chinois. Aussi, sans prétendre affirmer l'identité foncière de *oγuz* du turc de l'Orkhon et *γuš* (*oγus*) des textes ouigours, je la crois assez probable pour soumettre cette hypothèse à l'examen nos confrères.

1) Nom d'agent formé avec *puši*, « aumône »; il a évidemment le sens de « mendiant ».

2) Le verbe *ačïn-*, qui reparaît aux pages 68[1], 68[3], 73[4], est nouveau en ce sens. Le contexte paraît imposer le sens de « se tranquilliser »; il doit bien s'agir de la forme réfléchie du verbe *ač-*, ouvrir », et cette forme signifiera au propre « s'ouvrir », « s'épanouir ».

3) *Aγruq*, dont la lecture est certaine, ne peut guère être qu'une autre forme du mot aujourd'hui uel dans le Turkestan oriental au sens de « malade », *aγrïq*.

4) J'ai donné au verbe nouveau *kingrän-* le sens qui est attesté pour *kingärän-* dans de rares alectes de l'Altaï; cf. Radlov, Опытъ, II, 1342.

barïγ sadïngïz, könglüngüz-ni	avez-vous parlé de départ? Qui a brisé
LIX. *kim bïrtdï? barmang, tep*	votre cœur? Ne partez pas.»
tedi. Tegin inčä tep	Le prince dit:
tedi, küdän är tursar	«Qu'un hôte [1]) demeure longtemps,
yaramaz, siz mängä qadaš	cela n'est pas convenable. Vous avez été un frère
boltunguz; mängä ädgü saqïn-	pour moi. Si vous avez pour moi
čïngïz bar ärsär, mängä amtï	une pensée bonne, à présent
bir qunggayu (sic) *til(ä)p kälürüng*	demandez une guitare [2]) et apportez-la moi.
LXX. *äl(i)gim atïzu* [3]) *aγ(ï)zïm*	Ma main jouera, ma bouche
yïrlayu öz igidäyin, ol ud-	chantera, et je subsisterai par moi-même.»
-čï är bir qunggau tiläp kälür-	Ce bouvier, ayant demandé une guitare, l'apporta
-di berdi, anta uduzup, balïγ	et la donna, puis ayant conduit [le prince],
urtusïnta bältïrdä χalïn	il le fit asseoir au centre de la ville, dans un carrefour,
χuvraγ ara olγurtï, tegin	au milieu d'une foule épaisse. Le prince
χobuzqa [4]) *ärtingü uz ärti.*	était extrêmement adroit sur la guitare.

---

1) C'est la première fois que *küdän* se rencontre dans les textes; mais il se trouvait déjà, précisément au sens d'„hôte", dans le vocabulaire ouigour-chinois étudié par Klaproth; cf. Radlov, Опытъ, II, 1486.

2) Le mot que je traduis par „guitare" est écrit ici *qunggayu*, mais ensuite plus correctement *qunggau* à la page 70[3]; enfin, dans la suite du texte, le mot turc *qobuz*, qui désigne une sorte de guitare, lui est substitué. Il n'y a pas de doute que *qunggau* soit le même terme que le chinois 箜篌 *k'ong-heou*. Cet instrument a désigné vers la fin du Moyen Age une sorte de cithare à vingt cordes, mais plus anciennement une guitare à sept cordes avec plectre en bois; on a parfois une orthographe 坎侯 *k'an-heou*; l'origine de l'instrument et du nom est obscure (cf. Courant, *Essai historique sur la musique classique des Chinois*, p. 174). Les textes chinois des T'ang et des Song mentionnent souvent le *k'ong-heou* parmi les instruments de l'Asie centrale, et l'attribuent même à l'Orient méditerranéen; le voyageur Wang Yen tö a vu des *k'ong-heou* dans la région de Tourfan à la fin du X[e] siècle. Dans le *Hien yu king*, le prince se sert bien d'une guitare, 琴 *k'in* (**gim*); le tibétain a *kima* qui n'est, avec une erreur fréquente d'un point, qu'un emprunt au nom chinois.

3) Le texte a ici *atïzu*; à la p. 71[1], on est plutôt tenté de lire *itizü* ou *ïtïzu*; je ne sais quelle leçon est la bonne; *artïzu* est exclu.

4) Le turc *qobuz* est probablement le même que le *χu'ur* ou *χuur* du mongol. Il semble qu'au Moyen Age, le mot turc ait plus ou moins passé en chinois, car, sous les Ming, un lexique sino-mongol publié par M. Pozdněev (Лекціи по исторіи Монгольской литературы, III, 38) donne 忽元兒 *hou-wou-eul* (*χu'ur*) comme l'équivalent mongol du *chinois* 琥珀詞 *hou-po-ts'eu* (*qobuz*).

l(i)gi (sic)[1] *qobuẓ atïzu* (?), *aγ(ï)ẓï yïrlayu*	Sa main jouant de la guitare, sa bouche chantant,
lurdï, uluš budun alγu	il était assis. Tout le peuple
uvradï, yïrïγ tanglayu isirgäyü	s'assembla, et admirant son chant, pris de compassion
γlayu tägrä tolï[2] *tururlar*	et pleurant, [les gens] se tenaient en cercle tout autour
rti, küningä täng adïnčïγ	[du prince]. Chaque jour, lui apportant
utaγl(ï)γ aš ičkü kälürüp	de la nourriture et des boissons suaves de toutes sortes,
ıpïnurlar ärti, taqï ol ul-	ils lui rendaient hommage. De plus, dans ce
ušta näčä irinč y(a)rl(ï)γ	pays, tout ce qu'il y avait de mendiants
oltγučï-lar bar ärsär, alqu	au sort misérable, tous
ıta quvradï, beš yüẓ qoltγu-	se rassemblèrent là. Le prince entretint
tegin anta igidti, alqu	là cinq cents mendiants, qui tous
ängi-lig boltïlar. Ol ödün	furent heureux. A ce moment,
adïnï χan borluqčïsï tegin-	le jardinier du roi de Qadïnï ayant
g körüp, inčä tep	vu le prince, pensa ainsi:
qïntï, ügärülüg	«Les bons fruits destinés
lgü yimišig quš-lar arta-	au palais, les oiseaux les gâtent,
ïr üčün turqaru qïnqa	et à cause de cela je suis constamment
ginür-m(ä)n, amtï bu ärig ilitä-	jeté dans des difficultés. Maintenant, je vais emmener
in, borluqumïn küzädzün,	cet homme, pour qu'il surveille mon jardin,
ıta ačïnayïn tep, ötrü	et ainsi je serai tranquille.» Alors
ninig ilitgäli sözlädi. Tegin	il parla au prince pour l'emmener. Le prince,
gir üčün bosanïp balïq	désolé d'avoir à s'y rendre (?), interrogea
ušta bilgälärgä ayïtïp	les sages du peuple de la ville,

1) Lire *äl(i)gi*.

2) Le mot *tägrä* est bien attesté. Notre texte permet de corriger un passage du *Khuastuaneft*. x lignes 10—11 du mss. Stein (von Le Coq, dans *J. R. A. S*, 1911, p. 283), au lieu de *tägdä tolï-ï zinür*, il faut lire *tägrä tolï-ï tägzinür*. Le mot «*tägdä*» n'est donné que par les fragments de rlin, écrits dans l'écriture manichéenne où *r* et *d* ne diffèrent que par un point. Dans Müller, *gurica*, II, 22^{2}, 25^{12}, je pense qu'il vaut mieux lire *tägrüki* que *täkrüki* et en tout cas couper en *rü-ki* au lieu du *täkrük-i* que donne l'index. Je crois bien que c'est aussi en *tägrä* qu'il faut restituer *grä* de la l. 8 de l'inscription de Toñ-uquq, au lieu du *tägirä* donné par M. Radlov dans son déchiffrement ou du *tägürä* adopté dans son glossaire.

	kim y(i)mä ötkürü umadïlar,	qui eux non plus ne purent [rien lui] expliquer.
	öküš bilgä kiši-lär inčä	Des hommes très sages dirent
	tedilär, ol köz-süz kiši ay(ï)γ	alors: «Cet aveugle qu'on dit
	bilgä tetir, anga ayït(ï)ng,	terriblement rusé, interrogez-le.»
	ol borluγčï är köz-süz kiši-	Ce jardinier... à l'homme aveugle...[1])
LXXV.	*-ngä*[corr.*-ntä*] *il(i)ting anta al*	«.... Emmène[-le]; alors je [lui]
	čäviš ayu bergä(y)-m(ä)n.	ferai connaître un moyen
	Yimišingin quš χuzγun	pour que les corbeaux ne gâtent pas
	artatmaγay ötrü yimišing	tes fruits». Alors [le prince] dit:
	äl(i)gči är il(i)täyin tep tedi,	«En qualité de préposé, je garderai (?)[2]) tes fruits.»
	ötrü tegin ol beš yuz χol-	Alors, le prince pourvut abondamment
	-tγučï-laraγ ašïn suvïn	ces cinq cents mendiants de nourriture, d'eau,
LXXVI.	*tonï ärtüki qobï tüküti χïl-*	de vêtements, de ....[3]),
	-tï barča-qa qumaru sav	et à eux tous il laissa ces paroles
	qodtï, ikiläyü si(z)lär-ni körüš-	d'adieu[4]): «Je ne me rencontrerai plus de nouveau
	-mägäy-m(ä)n, qačan burχan	avec vous. Quand j'obtiendrai
	χutï-n bulsa-m(ä)n, si(z)lär-	le bonheur de *buddha*, je vous
	-ni barča anta χutarγa(y)-	délivrerai tous.»
	m(ä)n tep tedi. Ötrü	Ainsi parla-t-il. Alors,
LXXVII.	*ol ödün ol beš yuz χoltγu-*	à ce moment, ces cinq cents mendiants,
	-čïlar bu savaγ išidip ul-	en entendant ces paroles,
	-ïdï-lar sïqtadï-lar. χaltï bozaγu-	sanglotèrent et se lamentèrent. Et sanglotant
	-sin intürmiš ingäk täg	comme une vache qui languit[5]) après son veau,
	ulïyu inčä tep ötün-	ils parlèrent ainsi:

1) Je n'arrive pas à tirer quelque chose de clair de ces dernières lignes; la correction du début de la p. 75, dûe au scribe du manuscrit, semble indiquer d'ailleurs que le texte était brouillé de quelque manière.

2) Le mot-à-mot est incertain.

3) Je ne connais pas *ärtük*, et j'ose à peine songer à *ötük*, „botte„. Quant à *qobï*, c'est peut-être le mot qui signifie „épuisé„, „vide„; *qobï tüküti* serait „complètement„, „jusqu'au dernier„, mais c'est une solution hypothétique.

4) Le mot *qumaru*, au sens de „testament„, se rencontre à plusieurs reprises dans le *Qutadγu bilig*.

5) J'ai pris *intür-*, qui est un verbe nouveau, au sens attesté pour *init-* dans le *Qutadγu bilig* (cf. Radlov, Опытъ, I, 1444).

tilär, ögsüẓ ögi χangsïz qangï	«Vous avez été la mère de ceux qui sont sans mère,
ẓ boltunguẓ, amtï biz-ni irinč	le père de ceux qui sont sans père. Maintenant,
(a)rl(ï)γ χïlïp, χančï barïr-	nous rendant malheureux, où donc
ẓ? Ol ödün tegin	allez-vous?» A ce moment, le prince
čä tep y(a)rl(ï)qadï, bu yer-	s'exprima ainsi: «C'est
inčü törüsi antaχ ol,	la règle de ce monde
mraq y(i)mä adrïlur, sävig	que ceux qui s'aiment soient séparés,
(i)mä sürilür, tep tedi.	que ceux qui se chérissent soient dispersés.»
trü tegin ol bor-	Alors le prince alla avec ce
uγčï är bi(r)lä bardï, bor-	jardinier. En arrivant
uγta tägm(i)štä borluq-	au jardin, il parla
čï ärkä inčä tep	ainsi au jardinier:
di, χač känglig yimiš	«Dans toute l'étendue des arbres
ögüt üzä birär čing-	fruitiers, suspendez à chacun
rtγu asïng, bir sögüt üẓ-	une clochette, sur chaque arbre
ï birär čingartγu asïng, [1])	suspendez une clochette
ïγ bang qamaγ ïsïγ	et attachez une corde; ayant attaché ensemble toutes les
ušïn birgärü bap, mining	extrémités des cordes, placez-les moi
ligdä orung, χuš χuzγun	dans la main. Quand des corbeaux
onsa, ïsïγ-aγ tartγa-y	se poseront, je tirerai la corde,
(ä)n, sögüt täbrägäy,	les arbres remueront,
ušlar χonmaγay, yemišingiẓ	les oiseaux ne pourront pas se poser, et vos fruits
rtamaγay, tep tedi.	ne seront pas gâtés». Ainsi dit-il.

1) Un membre de phrase a été répété par une inadvertance du copiste.

LEXIQUE.

Ordre des lettres: *a*, *ä*, *ï*, *i* et *e*, *o* et *u*, *ö* et *ü*, *b*, *č*, *d*, *g*, *k*, *l*, *m*, *n*, *p*, *q* et *χ* (et *γ*), *r*, *s*, *š*, *t*, *v* et *w*, *y*.

Nota: Les astérisques marquent les mots nouveaux soit pour la forme, soit pour le sens.

ač-, ouvrir, détacher, 33^{4}.

**ačïn-*, se tranquilliser (mot-à-mot s'ouvrir, ouvrir pour soi) 67^{7}, 68^{1}, 68^{2}, 73^{4}.

ada, danger, 17^{1}, 18^{5}, 32^{4}, 38^{8}.

adal(ï)γ, dangereux, 26^{6}.

adasïz, sans danger (*adasïz tudasïz*, id.), 33^{6}.

adaq, pied, 63^{5}; *adaγ*, id., 65^{5}.

adïn, autre, 7^{3}.

adïnčïγ, différent; cf. *täng adïnčïγ*.

adrïl-, être séparé, 78^{5}.

adruq, différent, 2^{5}, 66^{5}; *adruγ adruq*, de toutes sortes, 2^{7}.

al, moyen; *al čävïš*, moyen, recette, 75^{1}.

al-, prendre, 16^{6}.

**al(a)ngu-* (ou **äläkü-*), être épuisé, s'épuiser, 37^{2}.

ạlp, α) brave, 23^{8}; β) violent (danger), 38^{8}.

alqïn-, être épuisé, s'épuiser; *alqïn-sar*, 7^{6}, 7^{9}; *alγïn-sar*, 9^{2}.

alγu, 17^{6}; *alγu-nï*, 15^{2}, 17^{3}; *alqu*, 28^{4}, 49^{2}.

altï, six, 20^{1}.

altun, or, 37^{6}, 37^{8}, 43^{2}.

**ạmarï*, tout, tous, 1^{7}, 2^{2}, 2^{8}.

amraγ, cher, chéri, 4^{4}, 5^{7}, 6^{6}; *ạmraγ*, 9^{5}, 16^{3}, 25^{4}; *ạmraq*, 78^{5}.

amtï, maintenant, 11^{7} et *passim*; *ạmtï*, 16^{5}.

an-, pronom démonstratif, ce, cela (aux formes obliques); *anï üčün*, à cause de cela, 21^{6}; *anïn*, par là, 3^{5}; *anga*, à lui, 74^{6}; *anta* (loc.), là, alors, 33^{8}, 72^{3}, 75^{1}; *anta* (abl.), de cela, par cela 10^{2}, 12^{4} (*anta kin*, après cela), 68^{2}; *antaγ*, de cette façon, 26^{2}, 78^{4}.

anculayu, de cette façon, 38^{5}.

**aq*, détesté, 62^{5} (cf. *aqla-*)

aγï, richesse; *aγï barïm*, id., 7^{6}, 7^{9}, 9^{2}.

aγïčï, trésorier, 9^{7}, 9^{8}, 10^{4}, 10^{8}; *aγïčï uluγï*, trésorier en chef, 7^{7}.

aγ(ï)rl(ï)γ, estimé, honoré, 29^{3}.

aχït-, faire couler; *aχït-ar*, 3^{4}.

aγ(ï)z, bouche, 70^{1}, 71^{1}.

aγu, poison, venin, 38^{4}.

aγuluγ, venimeux, vénéneux, 38^{3}, 39^{6}.

**aqla-*, détester, 29^{1}; cf. *aq*.

aγlïγ, trésor, 7^{4}, 7^{2}.

aγna-, se tordre (mot-à-mot se rouler), 58^{7}.

**aγruq*, malade, 68^{3}.

aqtaril-, être renversé; *aqtaril-ur*, 18^{3}.

ara, au milieu de, 70^{6}.

arïγ, pur, 41^{2}, 43^{1}.

**aruq*, fatigue, 37^{1}; fatigué, 55^{4}.

**aruγlang*, épuisé de fatigue (?), 55^{5}.

arta-, être gâté, abîmé, 80^{7}.

artat-, gâter, abîmer, 72^{8}, 75^{4}, 80^{7}.

artuq, extrême, extrêmement, 34^{6}, 67^{8}, 68^{2}.

as-, suspendre, 79^{7}.

asan (notre mss. n'a jamais la forme ordinaire *äsän*), en bonne santé, 53^{6}; *asan tükäl*, sain et sauf, 22^{6}, 24^{3}, 25^{6}, 40^{5}, 52^{7}.

as(ï)γ, profit, 46^{6}; *as(ï)γ tusu*, id., 21^{5}, 34^{7}, 35^{4}; *asaγ tusu*, id., 48^{2}.

aš, nourriture, 19^{6}, 28^{3}, etc.

**aša-*, jouir de, recevoir (au propre manger?) 50^{5}.

ašïl-, s'accroître; *ašïl-ur*, 13^{6}.

ašla-, manger, 19^{6}, 19^{8}.

ašnu, en avant, en tête, 65^{3}; *ašnu-raq*, à l'avance, au préalable, 32^{4}.

at, nom, renom, 11^{3}; *kụ at*, bruit, renommée, 7^{1}.

at, pour *ät*, q.v.

atïz-* (itiz-?*), jouer (d'un instrument), 70^{1}, 71^{1}.

atlantur-, faire monter à cheval, 1^{1}.

atl(ï)γ, appelé, 50^{7}.

atl(ï)γ, notable, homme en renom, 12^{8}; *atl(ï)γ yụzlüg*, notables et dignitaires, 12^{5}, 20^{3}.

**avadaγï*, ?, 6^{8}.

**avïčqa*, vieillard, 37^{7}; *avïčγa*, 25^{7}, 27^{7}, 35^{8}, 36^{1}; *avïnčγa*, 37^{1}.

avčï, chasseur (à l'arc), 1^{8}.

ay, mois, 68^{1}; *ayïnga*, tous les mois, pendant des mois, 7^{5}.

ay-, dire; *ay-u*, 13^{2}, 75^{2}; *ay-ur*, 13^{2}, 13^{5}, 13^{7}.

ayïγ, mauvais, méchant, 1^{8}, 62^{5}; *ay(ï)γ*, 3^{7}; *ayïγ bilgä*, homme rusé, mauclerc, 74^{5}.

ayïγ ökli tegin, le prince Mauvaise-action, 28^{6}, 53^{7}, 56^{4}; *avïγ ökli tegin*, id., 35^{5}.

ayït-, demander, 43^{5}, 66^{4}, 74^{2}, 74^{6}, *ayï(t)-tï*, 41^{5}, 53^{4}, 54^{3}; *ay(ït)-tï*, 5^{2}, 12^{6}.

az, un peu, peu, 55^{5}.

azγïna, très peu, 7^{6}.

ädgü, bon, 7^{1}.

ädgü ökli tegin, le prince Bonne-action, 4^{2}, 23^{3}, 31^{1}, 31^{8}, 44^{3}, 50^{2}, 55^{7}, 58^{2}, 60^{5}, 63^{7}, 64^{5}.

**äläkü-*(?); cf. **alangu-*.

älig, main, 80^{3}; *äl(i)g*, 41^{2}, 46^{1}, 63^{5}, 70^{1}; *al(i)g* [corr. *äl(i)g*], 71^{1}.

äl(i)gči är, préposé(?), 75^{6}.

ämärï; voir *ạmarï*.

ämgäk, souffrance, 2^{7}, 6^{2}.

ämgäklig, douloureux, malheureux, 4^{8}, 5^{5}.

ämgän-, souffrir, 47^{3}; *ämgäk ämgän-är*, 2^{7}.

**ängir-*, filer; *ängir-är*, 1^{3}, 1^{4}, 41^{3}, 42^{3}, 43^{2}.

är-, être; *är-ti*, passim; *är-dim*, 5^{5}; *är-tim(i)z*, 8^{1}; *är-ür*, 17^{1}; *är-kän*, 17^{2}; *är-mäz*, 16^{5}, et passim; *är-miš*, 4^{8}; *är-inč*, 11^{3}, 45^{5}; *er-inč*, 10^{1}.

är, homme, mâle, 14^{3}, 24^{6}, et passim.

ärän, braves (subst.), 23^{1}, 28^{2}, 53^{6}.

ärdäni (du sanscrit *ratna*), joyau, 21^{3} et passim; *ärdini*, 14^{7}; *ärd(ä)ni*, 21^{4}, 26^{3} et passim.

ärd(ä)nilig, précieux, orné de joyaux, 39^{2}, 41^{2}, 46^{2}; *ärd(ä)nilig otruq*, l'île des joyaux, Ratnadvīpa, 33^{7}.

ärk, puissance, 27^{4}.

ärksiz, impuissant, 27^{4}.

ärt-, passer (en parlant du temps), 20^{2}.

ärtingü, extrêmement, 15^{8}, 26^{5}, 38^{8}; *ärtüngü*, 3^{8}.

**ärtük*, ?, 76^{1}.

ät, chair; écrit *at*, 3^{4}; *közünür at burχan*, cf. *közünür*.

äsän; voir *asan*.

ätʿöz, corps, 51^{8}.

äv, maison; *äv-ingä*, 67^{6}; *äv-intäki* 67^{7}.

ïd-, envoyer, 49^{3}; *ïd-ur*, 26^{4}, 27^{4}; *ïd-tï*, 31^{3}, 35^{7}.

ïnanč, titre ouigour; *ïn(a)nč-lar-ï*, 8^{7}.

ïγla-, pleurer; *ïγla-dïm*, 5^{6}; *ïγla-yu*, 4^{1}, 4^{7}, 5^{2}, 10^{6}; *yïγla-yu*, 10^{5}.

ïγlaš-, pleurer ensemble, 53^{1}.

ïraq, loin; _ïraq-tïn_, de loin, 38[4].

*_ïsïγ_, câble, corde, 33[4], 80[1], 80[4].

_ič_, intérieur, 39[5], 41[7], et passim; _χač kün ič-intä_, après nombre de jours, 33[7].

iči (_eči_?), frère aîné, 28[8], 29[2], 29[7], 54[7].

ičgärü, α, à l'intérieur, 39[8], 42[7]; β, à l'intérieur (c'est-à-dire dans le palais), 15[4], 23[2], 25[2].

ičgärülüg, destiné au palais, appartenant au palais, 72[7].

ičkü, boisson, 71[6].

idiz (_ediz_?), élevé, 61[5].

igid- (_egid-_?), nourrir, entretenir, soigner, élever, 3[5], 13[5], 70[2], 72[3].

*_ekäkšür-_ ou _ekäkšürä-_, s'entre-heurter, 18[1].

iki, deux, 41[1]; _iki-nti_, second, 17[4]; _iki-kü_, à eux deux, 36[1] (cf. Radlov, Опытъ, I, 1417, _ikägü_, et I, 1425, _igägün_); _iki-läyü_, une seconde fois, 76[3].

_el_, royaume, pays, 16[2]; _el törü_, 9[3]; _el-ig törü-g_, 9[1].

ilig, roi, 4[2], 6[5], 12[1], 15[4], 64[4].

ilinčü, promenade, récréation, 出游 _tch'ou-yeou_, 1[1], 5[4]; cf. Müller, _Uigurica II_, 22, 26, _ilinčülä-_.

ilit-, emmener, conduire, 32[6], 60[2], 73[2], 73[5]; _il(it)ti_, 52[3], 67[6]; _il(i)t-ing_, 75[1]; _il(i)t-_, servir de(?), 75[5].

_in-_, s'arrêter dans un lieu(?) (mot-à-mot descendre), 49[5].

inärü, en bas; _muntuda inärü_, en bas d'ici, 37[5].

ini, frère cadet, 28[7], 52[6], 53[7], etc.

inčä, ainsi, 4[4] et passim.

inčip, de cette manière, alors, 15[1], 24[4], etc.

ingäk, vache, 77[4].

*_inglä-_, courber, 65[5].

*_intür-_, languir après, 77[4].

erinč; voir _är-inč_.

irinč, malheureux, 18[6]; _irinč yarl(ï)γ_, au sort misérable, 48[1], 66[6], 71[8], 77[7].

irši, sanscr. _ṛṣi_, génie; _irši t(ä)ngri_, 59[1].

isirgä-, être pris de pitié, 71[3].

_eš_ (_iš?_), compagnon, 22[3]; _eš tuš_, id., 53[4] (cf. von Le Coq, dans _J. R. A. S._, 1911, p. 292).

_iš_, affaire; _uz iš_, métier, 2[6].

išlä-, travailler, 2[6].

išid-, entendre, 8[8], 15[7], 18[8].

*_itiz_(?); cf. *_atïz-_.

_u-_, pouvoir; _χïlu u-sar_, 35[4]; _berü u-madï_, 15[8]; _tïdu u-madam_ (sic), 27[2]; _χïlu u-maγay_, 34[7]; _ötkürü u-madï_, 74[3], etc.

učuz, sans valeur, peu apprécié, négligé, 29[4].

_ud_, bœuf, 3[1], 65[2], 65[6].

udï-, dormir, 55[5], 56[2].

oduγ, éveillé, 17[2].

uduγ, vénération, 50[5].

udun-, vénérer, rendre hommage à, 49[6].

uduz-, conduire, 64[2], 70[4].

udči, bouvier, 65[1], 66[3], 67[6], etc.

_ol_, ce, passim; _ol ödün_, cf. _öd_.

_ul(a)tï_, et autres, «etc», 3[2].

ulï-, se lamenter, 61[4], 77[2], 77[5].

uluγ, grand (adj.), 17[8], 31[8], etc.; (subst.), 7[7].

olur-, être assis, s'asseoir, 65[1], 71[2].

uluš, royaume, peuple, 23[7], 27[1], 44[2], 74[1]; _uluš budun_, peuple, 3[6], 30[8], 62[3].

*_olγur-_, faire asseoir, 46[3], 66[3].

_on_, dix, 24[4].

una-, consentir, 19[6], 20[4] (exemple douteux).

_uq-_, comprendre, 68[5].

oqï-, appeler, 58[3].

oγul, fils, 11[6] et passim; _oγl-um_, 4[5]; _oγl-ï_, 8[4].

oγrï, voleur, 56[2], 58[5], 59[4].

oγuš, famille, clan, tribu, 67[1].

_or-_, placer, mettre, 34[3], 63[6], 80[3].

_ur-_, frapper, 17[7].

*_orunluq_, trône, 46[2], 61[5].

ordu, palais, 39[3], 42[7], 43[5].

urtu, milieu, 70[5].

otruq, île, *dvīpa*; *ärd(ä)nilig otruq*, q. v.; *kümüšlüg otruq*, île d'argent, 36[6].

uz, maître, homme habile, artisan, 2[5], 70[7]; *uz iš*, métier, 2[6].

oz-, échapper, 52[1], 54[5], 61[1].

uzat-, accompagner, faire conduite à, 28[5]; *uzatï* (corr. *uzat-ïp*), 31[1].

ozγur-, délivrer, 6[2].

üčün, cause, 4[5], 8[4], etc.

üčünč, troisième, 17[6].

öd, temps; *ol öd-ün*, à ce moment, alors, 4[2] et passim.

ög, intelligence, 61[6].

ög, mère; *ög χang*, mère et père, parents, 11[4], 11[5], 11[8], 20[2], 20[5], 28[8].

ögük, enfant (terme hypocoristique), 5[8], 6[6], 9[6], 16[3], 26[3].

ögür-, être joyeux, 53[2].

ögüz, fleuve, 3[3]; *taluy ögüz*, q. v.

öglän-, revenir à soi, reprendre ses sens, 62[1].

ögrünčlüg, joyeux, 46[5].

ögsüz, orphelin de mère, 77[6].

öküš, beaucoup, 5[5], 12[7], 26[6], 74[4].

ökli; cf. *ädgü ökli*, *ayïγ ökli*.

öl, humide, 1[4].

öl-, mourir, 18[5]; *öl-ür*, 17[6], 18[4], 40[2].

ölüg, cadavre, 26[7], 61[7].

ülüg, fortune, bonheur; *qut ülüg*, q.v.

ülüglüg, fortuné, 21[4].

ölüm, mort, 32[3]; *ölüm yer*, terre de mort, 16[7], 26[3], 29[8].

ölür-, tuer, 1[6], 2[2], 3[3].

ün-, sortir, 5[4], 9[8], 46[1], 54[6], 65[2], 65[3]; *onmadï* (corr. *önmädi*?), 32[8].

öng, avant, côté d'avant, devant; *öng-tün ki-din*, devant et derrière, c'est-à-dire à l'Est et à l'Ouest, 13[7]; *öng-tün yïngaq*, en avant [de nous], 37[5]; *öng-tün qapaq*, porte antérieure, 41[7].

öngi öngi, de toutes sortes, 13[1].

öngi (*öng-i*?), en avant(?) 66[2].

önglüg, de la couleur de, 17[4].

öngrä, jadis, 48[6].

üntä-, élever la voix, 33[2], 60[6].

öntür-, faire sortir, faire partir, 28[5], 31[2].

öpiš-, se baiser, s'embrasser, 52[8].

ür, longtemps, 69[3]; *ür keč*, après longtemps, 62[1].

ötüg, prière, 15[5], 15[7], 23[2], 23[6], 43[7].

ötün-, prier (s'emploie au sens de «dire» quand il s'agit de paroles d'un inférieur), 4[7], 5[3], 6[4], etc.

ötkür-, éclairer, expliquer(?), 74[3].

**ötlä-*, exhorter, donner ses instructions à, 20[7], 35[6]; cf. Müller, *Uigurica*, I, 58, *ödlä-*, convertir, transformer (mais ce sens n'est peut-être pas très exact; il ne va pas très bien non plus dans l'inscription de 1326).

ötrü, ensuite, alors, 12[4], 16[1] et passim; *öttrü*, 8[5]; *ötürü*, 10[2], 15[4]; *otürü* (corr. *ötürü*), 10[7].

öz, soi-même, 3[5], 12[2], 25[1].

üzä, α) sur, 46[3], 79[5], 79[6]; β) avec (forme l'instrumental), 12[3].

özlüg, être vivant, 1[6].

üzül-, être interrompu, cesser, 7[3].

ba-, attacher, lier, 80[1], 80[2].

balïγ, poisson; *balïγ-ča*, comme un poisson, 58[7]; *talïm balïγ*, q.v.

balïγ, ville, 1[2], 4[1], 39[1], etc.

balïγčï, pêcheur, 1[8].

bar, il y a, 6[1], 6[2], 17[5].

bar-, aller, 10[1], 10[6], 19[1], 19[3], 20[2]; *bar-u* (?), cf. *bärü*.

Baranas, Bénarès, 23[7], 44[2], 62[2].

barïγ, départ, 68[8].

barïm, fortune, avoir; *aγï barïm*, cf. *aγï*.

barča (= *bar-ča*), entièrement, tous, 16[6], 22[4], 27[1]; *barča-qa*, à tous, 76[2].

bart-(?); cf. *bïrt-*.

baš, tête, 19[4], 55[7].

bay, riche, 6[1], 13[6], 14[1], etc.

birt- (*bart-?*), briser, fendre (le cœur), 8^{5}, 9^{7}, 11^{5}, 12^{1}, 69^{1}.

bäklä-, attacher, 63^{6}.

bäkräk, supérieur, 66^{5}.

bäkrü, solidement, 56^{1}.

bälgür-, se manifester, être rendu manifeste, 63^{3}.

b(ä)lgürt-, rendre manifeste, faire reconnaître, 67^{2}.

bältir, carrefour, 70^{5}.

bärü (*baru?*); *sündä bärü*, depuis longtemps, 56^{7}.

bel, ceinture; *bel-čä*, jusqu'à la ceinture, 36^{4}.

bil, savoir; *bil-ir*, qui sait, 14^{3}.

bilin-, comprendre, 10^{1}.

bilgä, sage, 14^{2}, 74^{2}, 74^{6}.

bir, un, 13^{4}, etc.; *bir-är*, par un, 38^{3}, 79^{5}, 79^{7}; *bir-är öd-ün*, en une fois, en même temps, 9^{8}; *bir-i*, l'un, 13^{2}, 13^{5}, 13^{6}; *bir-gärü*, en un seul, 80^{1}.

ber-, donner, 7^{1}, 7^{4}, 8^{5}, 8^{6}, etc.; auxiliaire: *ayu ber-dilär*, ils dirent, 13^{2}; *ayu ber-gä(y)-m(ä)n*, je ferai connaître, 75^{2}.

birlä, avec, 17^{3}, etc.

beš, cinq, 16^{8}; *beš-är yüz-är-in*, cinq cents fois, 24^{2}; *beš-inč*, cinquième, 18^{2}.

**bišük* (?), cf. **böšük*.

biz, nous, 9^{3} et passim.

bu, ce, passim; aux cas obliques, *mu-*; *munï*, de lui, 57^{5}; *munung*, de celui-ci, 63^{1}.

bodisvt, *bodhisattva*, 3^{6}, 18^{7}, 45^{5}, 47^{4}; *bodvsvt*, 45^{3}.

budun, peuple, 11^{1}, 60^{3}, 60^{7}; *uluš budun*, id., 3^{7}, 30^{8}, 62^{3}.

boγuz, cou, gorge; *boγuz-ča*, jusqu'au cou, 36^{4}.

bol-, être, passim.

bul-, trouver, obtenir, 10^{5}, etc.; *bul-ur*, 12^{7}, 13^{4}.

**bulunčusuz*, introuvable, 14^{7}.

bulung, angle, direction, 7^{2}.

buqa, taureau, 65^{3}.

borluq, jardin fruitier, 73^{3}; *borluγ*, 79^{1}.

borluqči, jardinier, 72^{5}, 78^{7}, 79^{2}.

burχan, Buddha, 11^{3}, 40^{7}, etc.

bosan-, se désoler, 20^{4}, 27^{2}, 40^{4}, 54^{4}, 62^{3}.

bosušluγ, triste, 3^{8}, 4^{3}, 4^{5}, 5^{2}, 16^{1}, etc.; c'est le mot qu'il faut lire au lieu de *bošuqluq* dans Radlov, *Kuan-ši-im Pusar*, 5^{44} et p. 36.

***butat-*, ramifier (?), 2^{4}.

buyruγ, titre ouigour, 8^{7}.

**bòz*, chaîne (d'étoffe) (?), 2^{4}.

bozaγu, veau, 77^{3}.

**böšük* (écrit *bošük*, corr. *bišük?*); cf. *tüngür*.

-ča (*-čä*), selon, 7^{1} et passim.

**č(a)γay* [? *č(u)γay*, *č(o)γay*], nom de plante textile, 2^{3}.

čäviš, moyen, recette; cf. *al čäviš*.

čiγay, pauvre; cf. *yoq-čiγay*.

čingartγu, sonnette, 79^{5}, 79^{7}.

čimbudvip, Jambudvīpa, 44^{1}.

čintamani, *cintāmaṇi*, 14^{7}, 21^{3}, etc.

čomur-, faire plonger, faire couler, 17^{9}.

čumbur-, se précipiter vers, foncer sur, 65^{4}.

čoq-, abattre (du bétail); *coγ-ar*, 3^{1}.

käl-, venir, 4^{6}, 10^{3}, 22^{6}; *käl-ir*, 23^{5}.

kälür-, apporter, ramener, 22^{7}, 25^{6}, 29^{3}.

kämi, navire, 34^{2}; *k(ä)mi*, 17^{3}, 17^{5}, 17^{8}, 18^{3}, etc.

kämiči (écrit *kemiči*), marin (subst.), 22^{5}.

kämiš-, se jeter, 61^{6}.

känglig, qui a une étendue de, 79^{4}.

k(ä)ntü, soi-même, 10^{1}, 20^{6}, etc.; *k(ä)ntü k(ä)ntü*, particulier, propre à chacun, 2^{6}.

k(ä)rgäk, il faut; il faudra donc que, il se trouvera donc que, 57^{4}; *nä k(ä)rgäk*, tout ce qu'il faut, 22^{3}, 28^{4}, 47^{2}.

ki, derrière; *ki-din*, en arrière, à

l'Ouest, cf. *öng-tün ki-din*; *ki-n*, après; *an-ta ki-n*, après cela, 68^2.

ki(y)ä, *qï(y)a*, *γï(y)a*, suffixe signifiant un peu, ou renforçant le mot précédent; est issu du *qïña (kiñä)* des inscriptions de l'Orkhon; passé à *γïna* dans *az-γïna*, q.v.; *ötürü ki(y)ä*, un peu après, 10^2; *bir ki(y)ä*, seul, unique, 25^4; *yal(a)ngus-γï(y)a* (= *yalanguz-γïya*), tout seul, 40^3.

keč, tard; *ür keč*, après longtemps, 62^1.

kičik, petit, 67^8.

kigür-, faire entrer, 18^1.

keginč, réponse, 15^8.

kim, α) que, qui (avec propos. relative), 21^3, 26^2, 35^2, 64^3; β) ceux qui (interrog.), 22^4; γ) avec la négation = personne, 32^7, 33^2.

kemiči, cf. *kämiči*.

kin, cf. *ki*.

°*kingrän-*, murmurer, 68^3.

kentir, chanvre, 2^4, 13^3.

kir-, entrer, 4^1, 12^2, 14^5, et passim.

kiriksä-, désidératif de *kir-*, entrer; cf. *köröksä-*, désidératif de *kör-*, dans von Le Coq, *Manichaica*, I, 10, où l'explication ne me paraît pas convaincante.

kiši, homme, 11^5 et passim.

kizlä-, cacher, 56^1.

kü, bruit, renommée; *ku̧ at*, 7^1 (= *at kü* des inscriptions de l'Orkhon).

küč, force, 37^2.

küčä-, forcer, 32^5.

küčlüg, fort, puissant, 45^2.

küdän, hôte, 69^3.

kök, bleu, 38^1; *kök t(ä)ngri*, le ciel bleu, 57^2; *kök t(ä)ngri tapa*, à la face du ciel, vers le ciel, 61^4.

°*kölit-*, faire de l'ombre, ombrager, 65^6.

°*külüg*, bête de somme; évidemment le même que le kirgiz *kölük* (Radlov, Опытъ, II, 1272).

kümüš, argent, 36^7, 42^3.

kümüšlüg, d'argent, 36^5.

kün, jour, 20^1, etc.; *kün-ingä*, chaque jour, 7^2, 7^4, 8^6, 32^8, 71^5.

köni, sincère, fidèle, véridique, 40^8, 55^2.

köngül, cœur, passim; *köngül-čä*, selon son cœur, 7^1, 16^5; *köngl-in*, 8^5, 9^6.

kör-, voir, passim.

körüš-, se voir, se trouver ensemble, 76^3.

körklä, beau, 42^2, 42^8.

kösüš, souhait, vœu, 14^5, 15^1, 51^3.

kövrüg, tambour, 31^8, 33^5.

köz, œil, 57^5, 58^1, etc.

közäd-, garder, surveiller, 42^4, 73^3.

közätči, gardien, 43^5.

°*közdäki*, ?, 6^8.

közün-, α) se manifester, être visible, paraître, 37^6, 38^5, 66^5; β) être reçu en audience, 40^1, 44^5; γ) *közün-ür*, présent, actuel; *közünür at* [= *ät*] *burχan*, Buddha incarné ou Buddha de l'incarnation actuelle, 11^3.

köz-süz, aveugle, 74^5.

laγzïn, porc, 3^2.

linγua (*lenγua*?), lotus, 38^2, 38^3, 38^6, 39^1.

luu, dragon (= chinois *long*), 21^2, 29^2, 29^6, etc.; cf. tibétain k*lu*.

mangra-, gémir, 58^4.

Maχayt, nom de roi, 4^2.

män, je, 11^7; *m(ä)n*, 5^1 et passim; *m(ä)n-i*, 6^4; *män-i*, 40^7; *män-ing*, 11^1, 16^4; *meni*, 51^6, 56^7.

mängilig, heureux, joyeux, 72^4.

ming, mille, 13^4.

mu°, cf. *bu*.

mu (*mü*), particule interrogative, 6^5, 16^5, etc.

munča (= *mu-n-ča*), de cette manière, 18^4.

munčulayu, ainsi, de cette manière, 7^5, 33^1, 48^7.

munčuγ, pierre précieuse, 6^8.

mung, ce dont on manque, dont on a besoin, qui cause du souci; *mung taq*, besoins, 26^1.

muntu, ceci, ici, 49[4]; *muntuda yegräk*, meilleur que ceci, 34[8]; *muntuda inärü*, en bas d'ici, 37[4].

Nar(a)nta, Narānta(?), nom d'un roi des dragons, 50[6].
nä, quel, 21[1]; *nä üčün*, pourquoi, 4[5], 16[7]; *nä-kä*, pourquoi, 5[2]; *nä-gü*, quel, 59[5]; *nä-g(ü)lüg*, pourquoi, 4[8], 30[1], 66[6]; *nä-čük*, comment, 9[3], 9[6], 54[4]; *nä-čük-in*, comment, 12[6].
näi, eh bien, 21[1].
näng, pour ce qui est de(?), 13[3], 14[4]; avec verbe négatif (*-ma-*), renforce la négation, 15[8], 20[4], 32[8], 33[2]; se trouve déjà en cet emploi dans l'épigraphie de l'Orkhon.
nom, loi (religieuse), 14[2], 46[4], 49[5].
nomla-, enseigner, 46[7]; *nom nomla-*, 46[4], 49[6].

puši, chin. *pou-che*, aumône, 16[6], 46[6], etc.
pušiči, mendiant, 67[4].

qač, combien; *qač qata*, de nombreuses fois, souvent, 23[8]; *χač kün*, nombre de jours, 33[6].
qačan, combien, 51[5], 76[4].
qadaš, peut-être au propre «compagnon» (quoique d'étymologie douteuse), mais ici toujours au sens de *qarïndaš*, frère, 35[5], 59[4]; *χadaš*, 53[4].
Qadïnï, nom de royaume, 64[3], 72[5].
qadγuluγ, triste, 3[8].
qal-, rester, 7[6]; *qal-ïr*, 30[1].
χalïn, épais, 70[5].
χalït-, faire s'élever dans l'air, 52[3].
χaltï, lorsque, comme, 20[1], etc.
qamaγ, tous, entièrement, 27[8]; *χamaγ*, 14[8] et passim; *χamaγ-ïn*, tous ensemble, 23[2]; *qamuγ-un*, id., 24[7].
qamïl-, être jeté à terre, 61[7].
qamïš, roseau, 57[8].
χan, roi, 5[1], 5[6], 7[1], etc.; *qan*, 4[6], 61[3].
χan, sang, 3[3].
qanča, où (interr., avec mouvement), 53[6], 57[6]; *χanča*, 78[1].
qang, père, 5[1], 8[3], 11[8], 28[8]; *χang*, 4[6], 5[6], 6[4], 6[5], etc.
χangsïz, sans père, 77[6].
qanta, où (interr., sans mouvement), 58[4].
χantur-, satisfaire, réaliser (mot-à-mot faire épancher); *χantur-qalï*, 14[6].
qapaγ, porte, 41[1], 42[1], 42[3], 42[8], etc.
qapaγčï, gardien de la porte; *χapaγčï*, 41[5], 42[5], 44[6]; *χapïγčï*, 66[1].
**qaram*, fossé (de ville), 39[5].
χarï, vieillard, 24[5].
**qar(ï)š*, trame (d'étoffe)(?), 2[6].
χat, couche, épaisseur; *yeti χat qaram*, un septuple fossé, 39[5].
qata, fois, 24[1].
χataγlan-, faire effort, se donner de la peine, 27[5]; cf. von Le Coq, *Manichaica*, I, 13, *q(a)t(a)γlanturdï*; la restitution *qatïγlanturdï* de Radlov, *Alttürk. Studien*, VI, 761, paraît condamnée par le *qataγlan-* de *Kuan-ši-im Pusar*, p. 42, et par le présent texte; il en est de même du *qatïγlan-* de Ramstedt, *Zwei uigur. Runeninschr.*, *J. Soc. finno-ougr.*, XXX, III, 5.
qavïš-, se réunir, 52[6], 52[8].
χayu, chaque, quiconque, 11[4], 35[3]; *χayu-sïnga*, à chacun d'entre eux, 6[2].
qazγan-, amasser, 8[3], 12[7], 14[4].
χazγanč, trésor, richesses, 12[2], 13[1], 16[4].
qïdïq, limites, frontières, 52[4].
χïl-, faire, 2[1], 12[3], 13[1], etc.
χïlïnč, action, 2[1], 3[7], 12[3], etc.
qïlïnčl(ï)γ, qui fait des actions; *ayïγ qïlïnčl(ï)γ*, qui fait de mauvaises actions, 62[5].
qïn, difficultés, embarras, 73[1].
**qïnlïq*, prison, 63[4], 63[6].
qïrqïn, femme esclave, 42[2], 42[5]; *qïrγïn*, 44[6].

qïz, fille; *χïz*, 11^7, 41^2, 41^4, etc.

qobï, vide, épuisé(?); *qobï täkäti*, jusqu'au dernier(?), 76^1.

qobuz, sorte de guitare 71^1; *χobuz*, 70^1.

qočuš-, s'embrasser, se prendre à bras le corps, 52^8.

qod-, α) ôter, mettre de côté, 66^1; β) laisser, placer, 76^3.

qodï, en bas, 61^5.

χol, bras, main, 25^1, 36^3.

χol-, demander, 7^4, 48^4, 51^2; demander en mariage, 64^5.

qolγučï, mendiant, 7^3; *qoltγučï*, 72^3; *χoltγučï*, 10^3, 10^5, 72^1, 75^6, 77^1.

qu(l)luγ, serviteur, 23^3.

qulqaq, oreille, 50^7.

qum, sable, 36^7.

qumaru, d'adieu; *qumaru sav*, dernières recommandations, paroles d'adieu, 76^2.

qon-, se poser (des oiseaux), 80^4; *χon-*, 80^6.

qunčuy, mot-à-mot princesse impériale, fille de l'empereur (= chinois 公主 *kong-tchou*); mais a pris de bonne heure en turc le sens plus général de fille ou femme de grande famille, 43^4.

qungqau, genre de guitare, chinois *k'ong-heou*, 70^3; *qungqayu*, 69^7.

quruγ, sec, 1^3; vide, 7^6.

qorq-, craindre (gouverne le datif), 11^2, 32^4, 40^4.

qorqïnčïγ, terrible, 26^5; *qorχïnčïγ*, 18^3; *χorχïnčïγ*, 18^5.

qurtul-, être sauvé; *qurtulmaq yolï*, la route de la délivrance, 52^1.

quš, oiseau de proie, 72^8; *χuš*, 1^4, 1^7; *χuš quzγun*, q.v.

qut et *χut*, α) bonheur, 51^2; *qut ülüg*, id., 64^1; *χut ülüg*, 33^5; *burχan qut-ï*, la fortune de Buddha, l'état de Buddha, 40^7, 47^1, 51^6; β) Majesté, Seigneurie: *χangïm qut-ï*, ô Majesté de mon père, 6^4; *qutï waχšega*, Sa Seigneurie le *ṛṣi*, 64^2.

qutluγ, fortuné, 21^4, 45^2.

qutsuz, infortuné, fatal, 54^1.

χutar-, sauver, délivrer, 76^6.

χutγar-, id., 51^7.

quvra-, s'assembler, 71^3, 72^2.

χuvraγ, foule, 70^6.

qoy, mouton, 3^1; *χoy*, 13^5.

quzγun, corbeau; *χuš quzγun*, id., 1^7, 75^3, 80^2.

sa-, parler, 68^8.

san-, compter, 11^7.

sansïz, innombrable, 1^5, 57^4.

sanč-, percer, crever, 57^6, 58^6; *s(a)nč-ïp*, 58^1.

saqïn-, penser, 28^7, 29^5; *saγïn-*, 10^8, 12^4.

saqïnč, pensée, 45^1, 56^6; *saγïnč*, 56^5.

saγlan-, faire attention, 17^2.

sarïγ, jaune, 43^1.

sat-, vendre; *sat-ar*, 3^5.

satïγ, vente; *satïγ yuluγ*, commerce, 13^7.

satïγčï, marchand, 23^1.

sav, parole, 15^7, 61^3, 63^2, 76^2, 77^2.

savl(ï)γ, parleur, qui parle, 55^2.

sayu, chaque (suit le subst.), 38^3, 38^6.

säkiz, huit; *säkiz on*, quatre-vingts, 24^4.

säp-, préparer pour, faire des dons à (?), 28^2.

**s(ä)rä-* (corr. *sär-?*), s'affaiblir, 61^6.

säril-, être dispersé, 78^6.

säv-, aimer (gouverne le datif), 6^4, 6^7, 29^1, 56^8; *s(ä)v-mäz*, 30^5; *sev-* (et acc.), 56^7.

sävig, cher, aimé, 78^5.

sävin-, se réjouir, 47^1, 53^2.

sïn-, se briser; *sïn-ur*, 17^5.

sïqta-, sangloter, 57^3; *sïγta*, 58^7, 61^4; *sïqda-*, 30^8.

sïγtaš-, sangloter ensemble, 53^1.

**s(ï)γuq* [corr. *sïnuq?*], épave, 54^6.

sin, toi, tu, 19^3; *s(i)n*, 54^4, etc.

singär-, engloutir, avaler, 17^3.

siz, vous, 6^5 et passim; *s(i)z*, id.; *sizing*, votre, 16^4.

so, chaîne, chin. *so*, 31^5, 33^3.

**sola-*, enchaîner, attacher avec des chaînes, 35^6.

soγančïγ, bon, agréable, 46^4.

soq-, frapper, percer, 1^5.

soγuš-, se heurter, 18^2; cf. *soquš-* de Thomsen, dans *J. R. A. S.*, 1912, 225.

**sur-*, arracher (la peau), écorcher (un animal), 3^3; cf. *sïr-* dans Radlov, Опытъ, IV, 636.

sus-* (sos-*, **suš-*?), heurter(?), 17^5.

suv, eau, 17^4, 17^5, etc.; *yer-suv*, q. v.

**suva-*, arroser, irriguer; *suva-yu*, 1^3; cf. Radlov, Опытъ, IV, 790, *suvar-*; Müller, *Uigurica*, I, *suvat-*.

suvči, pilote; *yerči suvči*, q. v.

**suyluγ*, coupable, 51^8.

sögüt, arbre, 79^6, 80^5; *yimiš sögüt*, arbre fruitier, 79^5.

sök-, détacher, 50^8.

**sön*, longtemps; *söndä bärü*, depuis longtemps, 56^7.

sür-, conduire (un troupeau), paître, 65^2.

sürüg, troupeau, 65^6.

süzül-, être éclairé (mot-à-mot purifié), 47^1.

sözlä-, parler, 67^2, 73^5.

šiš, pointe, bâton pointu, 57^8, 65^8.

taγ, montagne, 17^5 et passim.

tal-, s'obscurcir (de l'intelligence), s'affaiblir, 61^6.

talïm, dévorant(?); *talïm balïγ*, *makara*, monstre marin, 17^1.

taluy, océan, 21^6, 22^1, 24^1, etc.; *taluy ögüz*, id.; écrit *tuluy ögüz*, 14^5; *talu(y) ögüz*, 15^5.

tamuluγ, infernal, 11^6.

**tang*, merveilleux, 43^1.

tang, aurore, 31^7.

tangla-, admirer, 43^3, 71^3; cf. *tanglančïγ* de Müller, *Uigurica*, I, 8.

tangla-, poindre (du jour); *tang tangla-yur*, 31^7.

tapa, vers, 25^3, 61^4.

tapaγ, adoration, 50^4.

tapïn-, adorer, 49^6, 71^7.

tapla-, approuver, agréer, 15^2, 15^4, 27^8.

taq, besoin; cf. *mung taq*.

taqï, de plus, 2^5, 28^3, etc.

tarï-, labourer, cultiver, semer, 1^4, 13^4; *tarïγ tarï-*, id., 13^3.

tarïγ, terre ensemencée, semences, 1^6, 13^3.

tarïγči, cultivateur, 1^1.

tart-, tirer, 80^4.

taš, le dehors; *taš-tïn*, du dehors, au dehors, 1^2, 5^4; *taš-qaru*, au dehors (avec mouv^t) 1^1.

tatïγlïγ, suave, 46^4; *tataγl(ï)γ*, 71^6.

täbrä-, remuer (neutre), bouger, 37^2, 80^5.

täg, semblable à (après l'objet invoqué), 6^8, 26^2, 26^3.

täg, particule restrictive après un verbe, 15^2; cf. Radlov, *Kuan-ši-im Pusar*, p. 43.

täg-, atteindre à (avec datif), 33^8, 36^6, etc.

tägin-, être conduit à, 8^1, 52^2, 73^2.

tägür-, faire parvenir à, 52^5, 60^3.

tägrä, en rond; *tägrä tolï*, tout autour de, 71^4.

tägzinč, α) rouleau; β) *vague (de la mer) 17^8.

täklär-, fendre, crever, 57^5, 58^6.

täng, semblable; *täng adinčïγ*, semblables et différents, de toutes sortes, 34^1, 71^5.

t(ä)ngri, α) ciel (au sens matériel) 5^8, 18^2; *kök t(ä)ngri*, id., 57^2, 61^4; *yer t(ä)ngri*, la terre et le ciel, 5^8; β) dieu, génie, 60^6; *irši t(ä)ngri* le génie *ṛṣi*, 59^2; *t(ä)ngrim*, Seigneur (en s'adressant à un prince; mot-à-mot «mon dieu»), 7^8, 8^2, 9^1, 9^4, etc.

täri, peau, 3^3.

täz-, s'enfuir, 57^{8}, 59^{1}.
täd-, empêcher, 19^{1}, 27^{3}.
tädïγ, obstacle; *tädïγ-sïz*, sans obstacle, 8^{6}.
tïn-, se reposer, 34^{1}.
tïn, souffle, essence, nature, 38^{4}.
tïnlïγ [le plus souvent écrit *tïnl(ï)γ* ou *t(ï)nl(ï)γ*], être vivant, 1^{7}, 2^{1}, 2^{8}, 5^{6}, etc.
tïntur-, donner du repos, faire reposer, 36^{8}.
te-, dire, 4^{4}, 8^{4}, et passim; *te-p te-di*, 14^{3} et passim.
tegin, prince, 3^{6}, 4^{6}, 5^{3}, 6^{3}, etc.
til, langue, 65^{7}; propos, discours, 11^{2}, 12^{2}.
tilä-, désirer, demander, 48^{1}, 59^{7}, 60^{3}, 69^{7}, 70^{3}.
timin, à nouveau, 62^{1}.
temir, fer, 31^{5}; *t(e)mir*, 33^{3}; *tämir*, 33^{4}.
teril-, se rassembler, 23^{1}.
tit-, écarter, rejeter, 40^{7}, 51^{6}.
tet- (= *te-t-*); *tetir*, on appelle, on nomme, 11^{4}, 38^{8}, 74^{6}.
tudasïz, sans danger; *adasïz tudasïz*, q. v.
tuγ-, naître, 5^{1}.
toγa, infirme, malade, 67^{3}.
tolï, autour; *tägrä tolï*, q. v.
ton, vêtement, 76^{1}.
**topïn-*, se couvrir, se charger (en parlant du ciel), 18^{2}.
toχï-, frapper, 31^{1}.
toqït-, faire frapper, 32^{1}.
toqu-, tisser; *toq(u)-yur*, 2^{5}.
tur-, être debout, 60^{1}; s'arrêter, rester, 31^{4}; *yel tur-ur*, le vent souffle, 18^{3}; *yoqaru tur-*, se relever, q. v.
**torčï*, oiseleur aux filets (*tor*), 1^{8}; cet emploi est attesté dans le *Yuan che* pour l'époque mongole.
turqaru, sans cesse, 73^{1}.
turqur-, α) faire lever, 20^{4}; *turγur-*, 66^{2}; β) faire rester, *turγur-*, 31^{6}.
tusu, fruit, profit; *as(ï)γ tusu*, q. v.; écrit *tuzu*, 21^{1}.
tuš, compagnon; *eš tuš*, q. v.
tuš-, rencontrer (?), heurter (?); *tuš-ar*, 17^{3}.
tut-, tenir; *tut-ar*, 9^{2}, 9^{3}, etc.
**tutuz-*, confier, 25^{5}, 37^{1}, 67^{8}.
tuzaqčï, oiseleur tendeur de pièges et collets (*tuzaq*), 1^{8}.
täkä-, remplir, suffire, 27^{4}; *täkä-käčä*, jusqu' à le remplir, 34^{3}.
täkäl, complet, en bon état; *asan täkäl*, q. v.
täkäti, complètement, 28^{4}, 76^{1}; *tözü täkäti*, q. v.
tümän, dix mille, 1^{5}, 13^{4}.
**töngit-*, tomber à la renverse; *bašïn töngit-ip*, étant tombé à la renverse, 19^{4}.
**tüngür*, fiancée (?), 64^{6}.
törü, loi, 9^{1}, 9^{3}, 78^{4}.
törü-, naître, 5^{8}.
törlüg, sorte, 16^{8}.
tört, quatre, 7^{2}; *törtünč*, quatrième, 17^{8}.
tüš-, tomber, 8^{1}, 61^{7}.
tüt-, lancer de la fumée, fumer, 38^{6}.
tütün, fumée, 38^{6}.
tüz, race, 67^{1}.
tözü, complètement; *tözü täkäti*, id., 35^{3}.

waχšega (*waχseg?*), génie, iran. *vāχšēg*, 64^{1}.

yadïl-, s'étendre, se développer, 7^{2}.
yala-, lécher, 65^{7}.
yal(a)ngus [= *yal(a)nguz*], seul; *yal(a)ngus-q(ï)ya*, tout seul, 40^{3}.
yana, de plus, 24^{5}.
yantur-, faire retourner, 35^{7}.
yara-, convenir, 59^{4}; *yara-γay*, soit! 48^{6}.
yarat-, fabriquer, constituer, équiper (un navire); *yara(t)-tï*, 31^{5}.
y(a)rl(ï)γ, α) ordre, faveur, grâce, 18^{1}, 19^{1}, 19^{7}; *γ(a)rl(ï)γ y(a)rl(ï)qa-*, 33^{2}; β) sort, *irinč y(a)rl(ï)γ*, q.v.
yarlïγqa-, montrer de la bienveillance, dire (avec bienveillance) (= dire,

quand it s'agit des paroles d'un supérieur), prescrire; *yarlïγ-γadï*, 4^{4}, 5^{7}; *yarl(ï)γ-γadï*, 6^{6}; *y(a)rlïγadï*, 8^{3}; *y(a)rl(ï)qadï*, 25^{4}; *y(a)rlïγ-γadï*, 9^{5}; *y(a)rlïγ-qamadï*, 19^{3}.

yaša-, être âgé de, 24^{4}.

yat-, être couché, 19^{7}, 63^{4}: *yat-ur*, 39^{7}; *yat(ï)p*, 19^{5}.

yatγur-, faire coucher, faire s'étendre, 65^{4}.

y(a)vl(a)q, mauvais, 30^{2}, 30^{5}; *y(a)vl(a)q*, 63^{3}.

yazuq, faute, crime, 8^{1}.

yäk, démon, 17^{7}; *yäk saγïnčï*, pensée démoniaque, 56^{5}.

yïγla-, voir *ïγla-*.

yïl, année; *yïl-ïnga*, chaque année, 13^{6}.

yïlan, serpent, 38^{4}, 39^{6}.

yïlχï, gros bétail, 13^{5}.

yïngaq, côté; *öngtün yïngaq*, en avant (ou à l'Est), 37^{5}.

yïr, chant, 71^{3}.

yïrla-, chanter, 70^{2}, 71^{1}.

yïtta* (yittä*?), vainement(?), 57^{3}.

yegräk, meilleur, 35^{1}.

yel, vent, 18^{3}.

y(i)mä, à nouveau, 2^{5}, 3^{5}, et passim.

yimiš, fruit, 72^{8}, 73^{3}, 75^{4}, 79^{4}, 80^{6}.

yinä, à nouveau, 53^{2}; semble exister à côté de *yana* (cf. Müller, *Uigurica*, II, 88^{79}).

yinčü, perle, 6^{8}, 34^{2}.

yip, fil, 41^{3}, 42^{3}, 43^{2}.

yer, terre, passim; *yer t(ä)ngri*, la terre et le ciel, 5^{8}; *yer-suv*, «terre et eau», continent, 44^{1}, 59^{1}.

**yirin-*, se fendre, 68^{5}; cf. Radlov, Опытъ, III, 515, *yir-*, fendre.

yerči, guide, 24^{7}, 27^{6}, 27^{8}, 35^{8}, 36^{1}, 40^{8}; *yerči suvči*, guide-pilote, 22^{4}, 23^{8} (cf. *yer-suv*).

yerčilä-, guider, 60^{2}.

yertinčü, monde, 47^{6}, 78^{3}; *yertünčü*, 14^{8}.

yet-, α) atteindre, saisir (actif), 25^{1}, 36^{3}; β) culminer, atteindre au maximum (neutre), 37^{1}.

yeti, sept, 31^{4}, 31^{5}, 33^{8}; *yetinč*, septième, 31^{6}, 33^{7}, 34^{1}.

yol, route, 52^{2}, 66^{2}.

**yola-*, conduire, guider, 60^{6}.

yuluγ, achat; cf. *satïγ yuluγ*.

**yoluγ*, conjuration, 39^{1}; cf. *yoγur-*.

yont, cheval, 3^{1}.

yoq-cïγay, pauvre, misérable, 48^{1}, 67^{4}; *yoγ-čïγay*, 5^{5}, 6^{1}.

yoqad-, périr, 52^{2}, 54^{1}.

yoqaru, en haut; *yoqaru tur-*, se lever, 19^{5}, 19^{8}, 60^{5}.

**yoγur-*, apaiser, conjurer(?), 39^{1}, 39^{7}.

yoqla-, (avec datif) s'élever jusqu' à, 57^{3}.

yorï-, α) marcher, aller, 1^{5}, 32^{5}, 36^{5}, 57^{4}; β) manœuvrer, 33^{4}.

yṳksäk, élevé, 61^{5}.

yṳng, coton, 2^{3}, 13^{3}.

yṳrüng, blanc, 42^{2}.

yṳz, cent, 22^{8}, 28^{2}, etc.; *yṳz-är*, par cent; *beš-är yṳz-är-in*, q. v.

yṳz, visage, 63^{1}.

yṳzlüg, gens en place, d'un rang élevé; cf. *atlïγ yṳzlüg*.

NOTIZEN ZUR MANDSCHURISCHEN BIBLIOGRAPHIE

VON

Konsul E. von ZACH. [1]

Die folgenden Bemerkungen sollen als Ergänzungen zu v. Möllendorff's *Essay on Manchu Literature* dienen.

Das unter **N⁰ 3** erwähnte Compendium (mit dreisprachiger Einleitung) hat nur 2 Bände; in demselben T'ao befinden sich aber noch drei weitere Arbeiten desselben Verfassers, und zwar 蒙文法程 (*monggo bithei koolingga durun bithe*) 1 Band (Art Grammatik) und 便覽正訛 (*tuwara de ja obuha bithei taśaraha babe tuwancihiyala bithe*) sowie 便覽補遺 (*tuwara de ja obuha bithei melebuhengge be niyeceteke bithe*) (beide in einem Bande), also Verbesserungen und Ergänzungen zum *San-ho-pien-lan*.

Das unter **N⁰ 13** genannte Werk (*Yargiyan kooli ci tukiyeme tucibuhe fe manju gisun-i bithe*) ist der beste Beweis, dass es alte mandschurische Annalen aus der Zeit Nurhahu's (*yargiyan kooli*,

1) [Herr v. Zach hat die Güte gehabt, mir diese Notizen für eine von uns gemeinsam geplante Bibliographie der mandschurischen Literatur zur Verfügung zu stellen. Da ich leider noch nicht die Musse gefunden habe, meine neuen mandschurischen Materialien zu verarbeiten, so werden die dankenswerten Beiträge des Herrn v. Zach hiermit der Öffentlichkeit übergeben, in der Hoffnung, dass dieselben insbesondere bei der jetzt in Paris, Berlin und Oxford energisch betriebenen Katalogisierung ostasiatischer Literatur brauchbar und nützlich sein werden. — B LAUFER.]

chin. 實錄) gegeben hat. Es hat 12 Hefte, nur in mandschurisch; doch soll noch ein Heft, die Einleitung (mandschurisch und chinesisch, aber *nicht* interlinear) enthaltend, existiren.

Von dem unter **N⁰ 52** genannten Werke kenne ich zwei Ausgaben: die eine aus dem Jahre 1672 in 6 starken T'ao, nur mandschurisch; die andere, von v. Möllendorff erwähnte, in 36 (nicht 32) Heften, mit parallelem chinesischem Texte; erstere Ausgabe befindet sich auf der Königlichen Bibliothek in Stockholm.

Die Angabe v. Möllendorff's unter **N⁰ 60**: "the transcribed text in von der Gabelentz..." ist unrichtig, da v. d. Gabelentz bekanntlich die ältere Shihking Ausgabe (aus dem Jahre 1654) transcribirte.

N⁰ 62 (4 Hefte) enthält auch Auszüge aus dem I-king.

Die Bemerkung unter **N⁰ 72**: "chiefly from historical works," ist falsch.

N⁰ 77 hat nur 2, und nicht 4 Bände.

N⁰ 102 ist wahrscheinlich ein kleines historisches Werk: 潘氏總論, *Pan ši-i šošohon-i leolen-i bithe*, übersetzt von einem gewissen Asitan im 46. Jahre K'anghsi (1707). Das chinesische Original ist eine kurze Übersicht über das *T'ung chien kang mu*, verfasst von 潘榮 aus 陽節.

N⁰ 113 ist natürlich das 昭明支選. Teile desselben habe ich in Peking (freilich nur im Manuscript) gesehen.

N⁰ 121 besitze ich in doppelter Redaction: erstens in accordeonartiger Blattfolge, zuerst die tibetische Version mit mandschurischer Transcription; dann die mandschurische Version (die meiner Ansicht nach unrichtig und sinnlos ist); endlich folgt der chinesische Text. Zweitens (wie andere chinesisch-mandschurische Texte in Parallelzeilen gedruckt) als Anhang zu einer Übersetzung des 佛說阿彌陀經 (*fucihi-i nomulaha abida nomun*). Diese Übersetzung ist von der vorher erwähnten grundverschieden; ich stelle den Anfang in beiden vergleichsweise neben einander:

1) *baranza baramida-i šumin yabun-be yabuki seme buyerele urse uttu obume tuwa* etc.

2) *jilan-i balekušere toosengga fusa, šumin narhôn sure baramit-be yabure de* etc.

Chinesischer Text: 觀自在菩薩、行深般若波羅蜜多時 etc.

N⁰ 157 hat 200 Bände, wovon 120 den mandschurischen, 80 den chinesischen Text enthalten.

N⁰ 163 soll richtig lauten: *Cing liang šan alin i ice ǰi bithe* (in 10 Bänden). Das ist natürlich das 清涼山新志 aus dem 40. Jahre K'anghsi (1701). Dieser Berg hat mit der Mandschu-Dynastie Beziehungen).

N⁰ 164 soll richtig lauten: *Tsanla cucin-i ba be* . . . .

N⁰ 167 besitze ich nicht, soll aber angeblich von Tu Chao (?) und nicht von Hingde verfasst sein.

N⁰ 174 heisst: *Han-i araha ambasai mujilen be targabare bithe* (御製人臣儆心錄).

N⁰ 175 heisst: *Han-i araha dasan de tusangga oyonggo tuwakô bithe* (4 Hefte).

N⁰ 192 ist selbstverständlich nichts anderes als **N⁰ 52**.

N⁰ 207 hat 300 Bände.
N⁰ 209 hat 110 Bände. } (beide Werke in meinem Besitze.)

N⁰ 236. Die chinesische Ausgabe ist in 2 Bänden, von denen I sechzehn, II zwanzig Gedichte und ebensoviele Illustrationen enthält; die mandschurische Ausgabe ist in einem Bande mit 36 Illustrationen. Bei v. Möllendorff Confusion.

Von Wörterbüchern habe ich noch gesehen: 同文彙集, 1. Ausgabe 1693; 2. Ausgabe 1700 (in 4 Heften), und 單清語, *gargata manju gisun*, 1891 (angeblich in Hankow gedruckt).

Von taoistischen Werken besitze ich ausser der Manuscript-

Übersetzung des *Tao-tê-king* (mit ausführlichem Commentar)[1]) noch ein gedrucktes 黃帝陰符經 (1 Heft).

Von buddhistischen Werken besitze ich ausser dem oben genannten *Fo-shuo-amida-king* (und 心經) und dem *Titsang p'usa pen yüan* 願 *king* (vgl. Laufer, *Skizze der mandsch. Lit.*, p. 49) noch 六祖大師法寶壇經 (4 Hefte).

Von confucianistischen Schriften besitze ich das 呂語集粹 (des Lü Szu-chien) in 4 Heften. Ein sehr interessantes 繙譯詞聯詩賦 habe ich zwar gedruckt gesehen, konnte es aber nicht ankaufen. Von Seltenheiten besitze ich ein 射的說 (35. Jahr K'ien-lung, 1770) mit Anhang 榆陽射圃觀馬圖說 (1 Heft) und ein artilleristisches Werk 白塔信礮章程 (1 Heft), dessen erste 46 Seiten den mandschurischen Text, die restlichen 24 Seiten den chinesischen Text enthalten. Endlich besitze ich einen unvollständigen Druck 師子峯如如顏丙勸修淨業文, *ši ze fung ba-i žu žu yan bing ni araha balgo weilen-be dasara-be haci-*

---

1) [Da mir bei Durcharbeitung einiger Kapitel dieser Version ernstliche Zweifel an dem Wert der mandschurischen Übersetzung kamen, wandte ich mich mit meinen Bedenken an Herrn v. Zach als den Herausgeber des Textes, der mir die folgende Mitteilung machte: „Betreffs des Tao-tê-king möchte ich folgendes sagen: Meine mandschurische Version ist ein T'ao in 8 Heften, ein Manuscript ohne Jahreszahl und ohne Name des Übersetzers. Es wird eingeleitet durch Ssŭ-ma Ch'ien's sehr zusammengestrichene Biographie Lao tzŭ's (vgl. Julien, *Le livre de la voie*, p. XIX). Nach jedem Kapitel des Tao-tê-king folgt ein längerer Abschnitt von einem der bekannten Kommentatoren des Buches geschrieben, z. B. nach dem ersten von Su Tzu-you (Su Ch'ê), nach dem zweiten von Lu Shih-nung, nach dem dritten von Lu Chi-fu, etc. Welche chinesische Ausgabe dem Übersetzer vorgelegen hat, kann ich nicht bestimmen. Die Abweichungen der Übersetzung von der gewöhnlichen Interpretation sind auch mir aufgefallen, z B. Kap. VI: *ferguwen-be ujifi* für 谷神 etc. (schon Kingsmill soll auf die verbale Bedeutung von 谷 an dieser Stelle hingewiesen haben). Was mich aber besonders frappirt hat, ist die Übersetzung im Kap. 53: 朝甚除、田甚蕪, *erde dembei dasatara*, etc. 朝 an dieser Stelle kann meiner Meinung nach ganz unmöglich mit *erde* übersetzt werden, sondern muss mit *yamun* oder *gurung* wiedergegeben werden. Ich habe daher das Vertrauen zu der Richtigkeit dieses mandschurischen Manuscriptes verloren und glaube, dass es nur eine Schülerarbeit ist." — B. L.].

hiyara bithe, in welchem einige mandschurische Gedichte mit Alliteration der Anfangssilbe vorkommen. Diesem 16 Seiten umfassenden Werke ist angehängt 蓮池大師普勸戒殺放生文. *Liyan c'i daši-i araha wara-be targara ergengge-be sindara-be gubci tafulara bithe* (auf 4 Seiten).

Von Lehrbüchern kenne ich verschiedene, die v. Möllendorff nicht erwähnt, z. B. 清語摘鈔, 4 Hefte; 重刻清文虛字指南編 (*Skizze*, p. 48, erwähnt nur einen Druck aus dem Jahre 1885, während mir ein solcher aus dem Jahre 1894 *mit verbessertem Texte* vorliegt); 字法舉一歌; 初學指南 (von Grube und mir der mongolische Teil herausgegeben) etc.

Ein kleines gedrucktes Buch, das ich ebenfalls gesehen, aber nicht erwerben konnte, trägt den Titel 菜根談 (上 und 下).

MÉLANGES.

The Sexagenary Cycle Once More.

I have to apologize for having given in my notice (*T'oung Pao*, 1913, p. 569) wrong references on p. 594 to the plates in FRANKE and LAUFER (*Lamaistische Klosterinschriften aus Peking, Jehol und Si-ngan*). My references were based on a set of proofs sent to me at that time from Berlin; meanwhile, however, technical reasons demanded a rearrangement and renumbering of the plates. I therefore beg to enter the following corrections on p. 594 of the preceding volume: "plates 2 and 3" should read "plates 4 and 7;" "plates 30, 31, 42, 43" should read "plates 27, 28, 52, 53;" "plates 45, 47" should read "plates 48, 50;" and "plates 22, 23" should read "plates 24, 25."

I avail myself of this opportunity to add a few remarks to my previous notes. The attitude of Schiefner toward the application of the Tibetan sexagenary cycle seems to me to merit a renewed examination. In his translation of Tāranātha SCHIEFNER has made three independent chronological calculations based on the *Reu mig*, and all three turn out to be erroneous. He states (on p. VI) that Dol-bu šer rgyan was born in 1290 and died in 1353. Chandra Das in his translation of *Reu mig* (p. 57) gives the same year 1290 as the date of his birth, which is sufficient to show that 1291 is intended. Indeed, the cyclical date indicated in *Reu mig* is *c'u ạbrug* ("water dragon") and answers to the year 1291. The year 1353 is not only a formal, but a substantial error; the year intended is 1354, but in that year Dol-bu šer rgyan was fully alive: what the *Reu mig* states under this year is that the monastery Ṅam-riṅ was repaired with his approbation. According to *Reu mig*, he died only in 1361 (Chandra Das: 1360). On p. VII Schiefner allows Kun-dga grol-mc'og to live from 1493 to 1566; in fact, however, he lived from 1495 to 1565 (Chandra Das: from 1494 to 1564). Neither this nor the previous date is found in Vasilyev's introduction to the Russian translation of Tāranātha; accordingly, we here have examples of Schiefner's own computations. On p. 60, note 2, Schiefner makes gŽon-nu dpal from ạGos die in 1480, and again agrees in this date with Chandra Das (p. 68); in fact, he died in 1481, the year being *lcags glaṅ* ("iron ox"). It is not Vasilyev who made this wrong calculation, for

Vasilyev in his translation (p. 65), while giving the same date, remarks that he adopted it from Schiefner, although he should have known better. These three cases settle the question definitely and show Schiefner's inability to convert Tibetan dates correctly. They further demonstrate that he applied not one but two (or even three) wrong methods (the case of 1493 for 1495 being identical with his wrong date 1573 for 1575 of Tāranātha's birth), and it is difficult to say by what principles he was guided. Thus, also, my previous impression that the correct computation of the years of Tāranātha's birth and History of Buddhism is solely due to Vasilyev is fully confirmed. [1]

My statement in regard to Kanjur and Tanjur (p. 587) should have been made with the modification that cyclical dates do not appear in the colophons of the older translations, that is, those made prior to the year 1027. Many translations incorporated in the Tanjur having been made after this date, it is not only possible that such dates are employed in the colophons, but these, though rarely, do indeed occur. Thus, HUTH [2] has indicated a "female earth hog" year in the colophon of Tanjur, Sūtra, Vol. 123, No. 17; the cycle, however, not being determined, the date is beyond computation. In the seventy volumes of the Tanjur analyzed by P. Cordier no dates seem to be given. Different from the case mentioned is the reference to a "tiger" year in the colophon No. 11 of the same volume of the Tanjur. [3] This case I had intentionally left out of consideration, because the plain "tiger" year is characteristic of a duodenary cycle, and the subject of my article was the sexagenary cycle only. The time for discussing the former is not yet ripe, but the discussion is bound to come in the near future when the Tibetan documents discovered by A. Stein on his last journey will be laid before us. A. H. FRANCKE [4] has asserted that dates expressed in a duodenary cycle frequently appear in these, and quite recently repeats the same statement. [5] But not a single example of such a date has as yet been given us. It remains to be seen when reproductions of the documents in question will be published.

In regard to the Tibetan reckoning of days and months I should have mentioned that M. JAMETEL [6] had already ventilated this question by pointing to a comment of Wei Yüan in his *Shêng wu ki* and to a passage in a work styled by him *Chu êrh hai*.

B. LAUFER.

---

[1] Among the adherents of the old chronology not mentioned by M. Pelliot or me, there are also T. DE LACOUPERIE (*Beginnings of Writing*, p. 59, London, 1894, and *The Silver Coinage of Tibet* in *Numismatic Chronicle*, 1881, p. 346) and P. CORDIER who derived his dates from Chandra Das as established in his translation of *Reu mig* (*B. E. F. E. O.*, Vol. III, 1903, pp. 617, 627).

[2] *Sitzungsberichte der preussischen Akademie*, 1895, p. 274.

[3] *L. c.*, p. 273.

[4] *Anthropos*, 1912, p. 264.

[5] *J. R. A. S.*, 1914, p. 47.

[6] In his article *Histoire de la pacification du Tibet* (*Revue de l'Extrême-Orient*, Vol. I, 1882, p. 588, note).

NÉCROLOGIE.

Colonel G. E. GERINI.

Le Colonel GERINI est mort prématurément à Turin le 10 Octobre 1913, à l'âge de 53 ans. Né à Cisano d'Albenga en 1860, il avait étudié à l'Institut technique de Turin, puis à l'Ecole militaire de Modène. Ensuite il était passé comme Instructeur de la Garde Royale au Siam, où il avait fait toute sa carrière; il avait représenté ce pays au Congrès des Orientalistes de Hanoi en 1902. Le Colonel Gerini connaissait à fond son pays d'adoption et il y a consacré quelques travaux justement estimés [1]); sans doute ses incursions sur un terrain plus spécial, comme, par exemple, la Géographie de Ptolémée, paraissent avoir été moins heureuses, n'étant, semble-t-il, nullement préparé à des travaux d'érudition [2]). De retour en Europe, le Colonel Gerini avait pris part au Congrès de la Croix-Rouge à Londres (1907) et au Congrès des Orientalistes de Copenhague (1908); ce fut lui qui organisa, avec grand succès, les sections siamoises des Expositions de Turin et de Rome en 1911 [3]). J'ai conservé le meilleur souvenir des brèves relations personnelles que j'ai eues avec le Colonel Gerini.

H. C.

---

1) G. E. Gerini Bangkok 1893 Chūḷākan tamangala or The Tonsure Ceremony As Performed in Siam, in-8, 4 ff. n. ch. + pp. IX + pp. 187, fig. et 10 pl. hors texte.
Printed at the "Bangkok Times" Office. Notice: *China Review*, XXI, p. 421, par E. J. E.

— The Art of War Military Organisation weapons and political maxims of the Ancient Hindus compiled, enlarged and translated into Siamese by G. E. Gerini with original remarks on the introduction and early use of fire arms in Siam and comparative notes on Siamese and Hindu military usages, ceremonies and festivals. — Vajrindr Printing Office, Bangkok, 1894, in-12.

— Trial by Ordeal in Siâm and the Siâmese Law of Ordeals. By Captain G. E. Gerini, Royal Siâmese Service. (*Imp. & As. Quart. Rev.*, N. S., 1895, pp. 415—424; *ibid.*, N. S., X, 1895, pp. 156—175).

— Trial by Ordeal in Siâm and the Siâmese Law of Ordeals. By Captain G. E. Gerini, Royal Siâmese Service, Br. in-8, pp. 29.
Reprinted from the *Asiatic Quarterly Review*, April and July, 1895.

— Shan and Siam. By Capt. G. E. Gerini. (*Imp. & Asiat. Quart. Review*, 3rd Ser., V, 1898, pp. 145—163).

— Siam's Intercourse with China. (Seventh to nineteenth centuries). By Major G. E. Gerini, M. R. A. S. (*Imp. & As. Quart. Rev.*, 3rd Ser., X, 1900, pp. 365—394; *ibid.*, XI, 1901, pp. 155—170; 379—385; Jan. 1902, pp. 119—147; April 1902, pp. 361—368; July—Oct. 1902, pp. 291—307).
— Siam's Intercourse with China Seventh to Nineteenth Centuries by Lieut.-Colonel G. E. Gerini, M. R. A. S. — [Reprinted from the *Imperial and Asiatic Quarterly Review*]. — Oriental Institute, Woking, 1906, in-8, pp. IV—106.
— On Siāmese Proverbs and Idiomatic Expressions. — By Colonel G. E. Gerini, M. R. A. S., M. S. S. With Appendixes A., B., C., D., E., Bibliography of Siamese Subhasit Literature, Initial List of Mon Proverbs, Laws, etc., Addenda et Corrigenda, Misprints, Index. (*Journal of the Siam Society*, Vol. I (Parts I and II) Bangkok 1904, pp. 11—168).
— On Siāmese Proverbs and Idiomatic Expressions, by Colonel G. E. Gerini.... [From the "Journal of the Siam Society", 1904]. In-8, pp. 162.
— On the congenital spots in the sacro-lumber region appearing on infants of coloured races. By G. E. Gerini. (*Journ. Siam Society*, Vol. I, Pts. I and II, pp. 215—216).
— Historical Retrospect of Junkceylon Island. — By Colonel G. E. Gerini, M. R. A. S., M. S. S., etc., (*Journ. Siam Society*, Vol. II, Pt. II, Bangkok 1905, pp. 121—268).
— Historical Retrospect of Junkceylon Island by Colonel G. E. Gerini. (*Journ. Siam Society*, Vol. II, Pt. II, 1905), in-8, pp. 148.

Notice: *Journ. Roy. As. Soc.*, April 1906, pp. 503—504, by R. C. Temple.

2) The Nagarakretagama List of Countries on the Indo Chinese Mainland (circâ 1380 A. D.). By Colonel G. E. Gerini. (*Journ. Roy. As. Soc.*, July 1905, pp. 485—511).
— Asiatic Society Monographs. — No. 1. — Researches on Ptolemy's Geography of Eastern Asia (Further India and Indo-Malay Archipelago). By Colonel G. E. Gerini, M. R. A. S. Published in conjunction with the Royal Geographical Society, London, 1909, in-8, pp. XXII—945, 2 cartes et 11 tableaux.
3) Siam. — Torino 1911. — Cattalogo descrittivo della Mostra Siamese alla Esposizione Internazionale delle Industrie e del Lavoro in Torino, 1911, compilato da G. E. Gerini Commissario Generale di sua Maestà il Re del Siam col concorso di vari scrittori specialisti corredato di illustrazioni, carte e piani e d'un prospetto in tricromia del Padiglione del Siam. Pet. in-8, pp. LXVIII—324.
— Siam and its Productions, Arts, and Manufuctures A Descriptive Catalogue of the Siamese Section at the International Exhibition of Industry and Labour held in Turin April 29—November 19, 1911 Supplemented with historical, technical, commercial, and statistical summaries on each subject Compiled by Colonel G. E. Gerini, M. R. A. S. Commissioner-General of H. M. the King of Siam to the Turin and Rome International Exhibitions, 1911 With contributions from several specialist writers, and illustrated with numerous plates, a specially designed map of Siam in colours, a plan, and a trichromic picture of the Siamese Pavilion — English Edition revised and brought up to date, with the addition of an Appendix on the results of the Siam Exhibition at Turin 1912, in-8, pp. LXIV—339.

EDOUARD HUBER.

La mort d'Edouard Huber survenue le 5 Janvier 1914 est une perte considérable; ce savant, qui disparaît à l'âge de trente-cinq ans, avait déjà marqué son empreinte personnelle sur les études qu'il avait abordées; soit dans le dépouillement de la littérature bouddhique, soit dans les recherches de philologie indochinoise, il avait fait preuve de qualités exceptionnelles; chacune de ses publications était frappée au coin de l'originalité et les lectures que supposaient ses notes trop brèves étaient immenses; ce cerveau merveilleusement organisé avait acquis une véritable maîtrise dans la connaissance de langues nombreuses et diverses; aussi sa compétence étendue lui permettait-elle d'apercevoir entre les domaines les plus distants des relations que les orientalistes confinés dans une spécialité ne peuvent soupçonner. La mort prématurée d'un travailleur est toujours déplorable; mais souvent on peut se dire que l'entreprise interrompue aura des continuateurs; tel n'est pas le cas pour Edouard Huber; nul n'est en mesure de le remplacer et nous ne pouvons que nous affliger en pensant à tout ce qui est détruit avec lui de profond savoir et de surprenante pénétration. Une lumineuse appréciation de son œuvre a été faite par un de ses maîtres, M. Finot [1]), et, dans un article ému [2]), M. Gaston Cahen a exprimé l'admiration qu'eurent pour lui ceux qui furent ses condisciples; à ces regrets et à ces éloges nous joignons notre hommage. Ed. Chavannes.

1) Cf. *BEFEO*, 1914, tome XIV, N° 1, p. 1—6.

2) Cf. *Gazette de Lausanne*, 19 Janvier 1914.

BULLETIN CRITIQUE.

Maurice COURANT, *La langue chinoise parlée*, *Grammaire du Kwan-hwa septentrional*, un vol. in-8 de XXVII + 384 p. — Paris, Leroux, et Lyon, A. Rey, 1914.

Dans la sinologie la linguistique a été négligée jusqu'à présent en faveur des branches d'un intérêt plus général, comme l'archéologie, l'histoire, la religion etc. Cependant il ne manque pas d'indices, que cette disproportion va être corrigée, et nous avons une preuve matérielle de cette tendance dans la grammaire Pékinoise que vient de publier M. Courant.

Après une introduction étendue, qui peut être lue avec profit même par le non-sinologue, l'auteur nous donne une description minutieuse du Pékinois moderne, de sa phonétique, de son écriture et surtout de son syntaxe si compliquée et jusqu'ici si peu étudiée.

La première partie de ce grand ouvrage est inférieure en valeur aux autres. La phonétique qualitative a les mêmes défauts, dont souffrent toutes les contributions dans ce domaine apportées jusqu'ici. L'analyse est insuffisante, les définitions vagues. M. Courant n'ajoute que peu de chose à ce qu'a déjà donné C. Arendt dans son *Handbuch der nordchinesischen Umgangssprache.* Surtout je suis sceptique en ce qui concerne la valeur de la nouvelle transcription imaginée par l'auteur. Pour l'étude phonétique strictement scientifique d'une langue, l'emploi d'un alphabet riche et compliqué est aussi nécessaire que justifié pour obtenir plus de précision, pour noter des nuances plus subtiles qu'il n'est possible à l'aide de l'alphabet romain ordinaire. Mais de la transscription de M. Courant on ne

saurait dire, qu'elle nous donne une précision ou une richesse de nuances plus grandes que les «romanisations» ordinaires et pratiques, p. ex. celle du *Bull. Ec. Fr. Extr. Or.* De deux systèmes d'une valeur scientifique égale on préfère celui qui est le plus naturel, le plus facile à comprendre sans commentaires. Les systèmes en vogue ont certainement à cet égard des défauts assez graves, p. ex. l'emploi de deux lettres pour un son unique: ou, eu, ch etc.; mais M. Courant se sert de notations encore plus étranges comme *c* pour *ts* et *u̧* pour *ü* (u fra.). Comme le nouveau système n'offre aucun avantage sérieux, l'auteur aurait peut-être mieux fait d'adopter un des systèmes antérieurs.

Si la phonétique qualitative n'offre qu'un intérêt médiocre, il n'en est pas de même des chapitres que l'auteur consacre à la prosodie. On trouve ici mainte idée de valeur, qui mériterait d'être reprise dans des études spéciales. J'ai surtout en vue la question de la distribution, au dedans de la syllabe, de la quantité et de l'intensité sous l'influence des accents musicaux. En effet la phonétique expérimentale ne saurait guère trouver une mine plus riche que la langue chinoise pour des recherches sur l'élément prépondérant de la syllabe, précisement parce que la tonalité rend extrémement mobiles la quantité, l'intensité et la percibilité (sonorité) dans les innombrables diphtongues et triphtongues chinoises.

Même pour l'accentuative dans la phrase, dont l'auteur donne une description suggestive, l'aide des appareils sera peut-être nécessaire pour arriver à des résultats objectifs. L'oreille de l'étranger est ici un instrument bien insuffisant. Il se trouve souvent p. ex., qu'un anglais croit entendre, dans une phrase chinoise, l'accent sur la pénultième, tandis qu'un français l'entend sur la dernière syllabe. D'une manière générale les lois posées par M. Courant ne soulèvent aucune objection.

De la phonétique l'auteur passe à l'écriture chinoise, qu'il traite

dans un chapitre très long — un quart de l'ouvrage entier — soulignant ainsi, quelle place proéminante doit occuper, selon lui, l'écriture dans une grammaire chinoise. Aussi l'auteur a-t-il réussi à concentrer, dans ce chapitre, une quantité énorme de faits très utiles ou indispensables. Pourtant l'exposition des séries phoniques ne peut que souffrir de ce qu'elle est basée sur la prononciation Pékinoise. L'étude de l'écriture nous donne plus que ce que le titre de l'ouvrage avait promis.

La dernière section de la grammaire de M. Courant, la plus étendue et incomparablement la plus importante, traite de la syntaxe. L'auteur réagit fortement contre toute tentative de mettre la camisole de force de la grammaire européenne sur le chinois, essai qui serait voué à un échec certain. Il veut remonter au point de départ de la pensée, fixer la manière dont le chinois forme ses catégories, éclaircir ainsi «die innere Sprachform» du chinois et parvenir en second lieu aux concordances du chinois avec les langues occidentales. Ce n'est certainement pas la première fois qu'on s'efforce à suivre cette méthode intéressante et même nécessaire. Cette tendance peut être observée chez les auteurs de divers manuels, mais elle a toujours été subordonnée au principe pédagogique de la difficulté croissante. M. Courant est le premier à s'émanciper des considérations pratiques et à présenter ses observations comme un ensemble organique. Les lois que l'auteur détermine sous basées sur des matériaux très riches, qui attestent chez l'auteur un grand zèle scientifique ainsi qu'une connaissance approfondie de la langue mandarine. Les meilleures guaranties étant données de la provenance chinoise de ces matériaux, ceux-ci forment un des plus grands attraits du beau travail de M. Courant.

La linguistique sinologique peut donc enregistrer cette œuvre comme une contribution faite avec soin et très précieuse.

B. Karlgren.

O. Franke et B. Laufer, *Epigraphische Denkmäler aus China*. Erster Teil: *Lamaistische Klosterinschriften aus Peking, Jehol und Si-ngan* (81 planches mesurant pour la plupard 40 × 102 cm. — Berlin, Dietrich Reimer 1914).

La gigantesque publication entreprise par MM. Franke et Laufer marquera, si elle se poursuit régulièrement, une date dans les études sinologiques. Ces deux savants se sont proposés en effet de reproduire en fac-simile les estampages de plusieurs centaines d'inscriptions chinoises: grâce à l'appui matériel qu'ils ont obtenu de la Fondation scientifique hambourgeoise, ils ont pu faire exécuter les planches à une très grande échelle, en sorte que les albums, dont nous avons dès maintenant les deux premiers fascicules, pourront sans inconvénient être substitués aux estampages originaux; c'est un avantage qu'apprécieront tous ceux qui savent combien il est difficile et fatigant, quand une stèle est de grandes dimensions, d'en étudier le texte d'après un estampage qu'on n'a pas la place d'étaler commodément et qu'on risque à tout instant de déchirer.

Les 81 planches déjà parues sont consacrées à des inscriptions qui datent de l'époque mandchoue et qui, sauf la dernière, proviennent toutes de Jehol ou de Péking. Ces monuments présentent, à côté du texte chinois, des textes manchous, mongols, tibétains, turcs et kalmouks; ils ont, de ce fait, un intérêt linguistique considérable. Mais leur importance historique n'est pas moindre: ils nous renseignent sur l'attitude des empereurs mandchous à l'égard du lamaïsme, sur leurs campagnes et leurs menées diplomatiques en Asie centrale et, d'une manière plus générale, sur ce qu'on peut appeler leur politique coloniale. Assurément ces documents n'étaient pas tous inconnus jusqu'ici; par exemple, le N° 63 qui raconte le retour des Tourgouts en Chine se trouve à la Bibliothèque Nationale

sous le N^0 1205 et il a été traduit par le P. Amiot (*Monument de la transmigration des Tourgouths*, dans les *Mémoires concernant les Chinois*, tome I, 1726, p. 405—427); les N°s 44 et 48 relatant la soumission des Dzoungars se retrouvent sur une stèle du Kouo tseu kien de Péking dont j'ai rapporté l'estampage. Mais la publication de MM. Franke et Laufer permet de reprendre maintenant l'étude de ces monuments avec de nouveaux moyens d'investigation et, d'autre part, elle nous révèle un très grand nombre de stèles dont on n'avait point encore fait état. Il est à souhaiter que les sinologues associent leurs efforts à ceux de MM. Franke et Laufer pour procéder à l'explication des documents qui sont mis à leur disposition avec tant de somptuosité et de libéralité.

Ed. Chavannes.

Dr. Léon Wieger, *Les vies chinoises du Buddha* (un vol. in-8^0 de 453 p.

Le P. Wieger continue avec une inlassable activité à ouvrir de larges trouées dans les forêts profondes de la littérature chinoise; à peine avait-il publié un volume sur le taoïsme, contenant la traduction de Lao tseu, de Tchouang tseu et de Lie tseu, qu'il nous envoie un nouvel ouvrage sur le bouddhisme; dans ce dernier livre, il a publié en texte chinois et en traduction française une vie du Buddha écrite par le moine Pao-tch'eng 寶成 qui vécut sous la dynastie des Ming; il y a ajouté une vie du Buddha en images sur laquelle je voudrais d'abord dire quelques mots.

Le *Che kia jou lai ying houa che tsi* 釋迦如來應化事蹟 a été imprimé en 1808 par les soins d'un membre de la famille impériale nommé Yu-fong 裕豐 et ayant le titre de ho-cho (mandchou *hochoi*) yu ts'in-wang (prince du sang *yu*) 和碩豫親王; il est l'héritier à la septième génération de ce titre qui lui fut

attribué en 1786 et qui fut décerné pour la première fois à To-to 多鐸, quinzième fils de T'ai tsou kao houang ti 太祖高皇帝, le premier chef mandchou qui ait assumé une prérogative impériale en donnant aux années de son règne le nom de t'ien-ming 天命 (1615—1626)[1]. Mais si Yu-fong a imprimé l'album de la vie du Buddha, l'auteur des images est un autre membre de la famille impériale nommé Yong-chan 永瑺 et ayant le titre de duc qui affermit l'empire 鎮國公[2]. Dans sa préface, datée de 1793, Yong-chan nous apprend qu'il a eu entre les mains un livre illustré de l'époque des Ming intitulé *Che che yuan lieou* 釋氏源流; il s'en est inspiré pour le choix des scènes représentées et apparemment aussi pour les textes tirés des livres saints dont les figures ne sont que l'illustration; mais il a fait œuvre originale en dessinant des figures dans lesquelles, par une innovation hardie, il a donné aux personnages le costume chinois; il a commencé ce travail en 1787 et l'a terminé en 1793.

Le P. Wieger nous a rendu service en donnant par son livre une large diffusion à cette iconographie qui, malgré sa date récente, ne laisse pas que d'être fort instructive. A vrai dire, il n'a pas reproduit toutes les planches du livre chinois et les raisons de son choix ne sont pas toujours évidentes: si, par exemple, on comprend pourquoi il a supprimé les sept premières planches qui ne trouvaient par leur commentaire dans les textes qu'il avait traduits au début de son volume, on ne s'explique pas pourquoi, lorsqu'il est question des fameuses quatre rencontres, il supprime la rencontre du vieillard et la recontre du malade. D'autre part, les numéros que le P. Wieger a placés au sommet de ses planches me paraissent inintelligibles;

---

1) Cf. *Kouo tch'ao k'i hien lei tcheng*, partie préliminaire, chap. I, p. 5 *b*.

2) Yong-chan est probablement le fils et le successeur de Ngen-ngo-mou 恩額穆 qui hérita en 1777 du titre de tchen kouo kong. Cf. le *Kouo tch'ao k'i hien lei tcheng*, partie préliminaire, chap. II, p. 26 *b*, qui ne va pas au-delà de Ngen-ngo-mou.

j'avais cru d'abord qu'ils correspondaient à une numérotation des planches de l'ouvrage chinois et qu'ils étaient destinés à marquer quelles étaient les planches qui avaient été omises; il est probable que telle a été en effet l'intention du P. Wieger; mais pourquoi commence-t-il alors sa numérotation par le chiffre 7 quand sa première planche correspond à la huitième de l'ouvrage chinois? pourquoi admet-il des planches dont le numéro est affecté du signe bis (planches 8 bis, 14 bis, 95 bis, 143 bis)? pourquoi enfin y a-t-il une planche portant les deux numéros 52 et 53? ce sont là des détails, mais ils ne laissent pas que d'embarrasser le lecteur.

Pour en finir avec l'iconographie, on trouvera en tête de l'ouvrage du P. Wieger une planche qui représente «Le Buddha contemplant le monde»; elle est accompagnée de cette simple mention «oeuvre du peintre chinois Louo Leang-fong 羅兩峯». J'ajouterai que ce peintre se nomme Lo P'ing 羅聘; son appellation est Touen-fou 遯夫, mais on le désigne généralement par son surnom Leang-fong 兩峯; quoiqu'il ne soit point entré effectivement dans les ordres, il fait parfois précéder son nom du surnom Houa tche sseu seng 花之寺僧; il a vécu de 1733 à 1799. Plusieurs de ses oeuvres, et, entre autres, celle même qu'a reproduite le P. Wieger, ont été figurées dans le *Chen tcheou kouo kouang tsi* (fasc. 1, 2, 16, 17, 19, 20).

Si maintenant nous considérons la partie philologique du livre du P. Wieger, le choix du texte qui a été traduit peut se justifier par diverses considérations. Assurément l'œuvre du moine Pao-tch'eng n'est pas à l'abri de tout reproche; elle pèche parfois par omission; c'est ainsi que, dans le récit de la naissance (p. 14—15), elle oublie de dire que l'enfant, au lieu de suivre la voie ordinaire, sortit par le côté de sa mère; dans d'autres cas, elle modifie d'une façon fâcheuse la tradition; par exemple (p. 8—9), dans le Dîpaṅkara jâtaka, elle remplace par un serviteur la jeune fille à qui l'étudiant Sumati

achète des fleurs de lotus. Mais ces défauts sont compensés par des qualités très appréciables; cette vie du Buddha est exempte de la phraséologie creuse et des longueurs insupportables qui sont familières aux écrivains bouddhiques; elle résume en un nombre restreint de pages tout ce qui est essentiel; d'autre part, étant écrite par un Chinois, elle nous permet de saisir les modifications que la Chine a introduite parfois dans la légende pour l'adapter à sa morale; c'est ainsi qu'elle suppose (p. 42—44) que le prince-héritier, avant de s'éloigner du monde, croit devoir, par piété filiale, avertir son père de ses intentions; enfin cette vie du Buddha ne s'arrête pas à la mort de son héros; elle contient encore des indications intéressantes sur les patriarches, les arhat, les rois infernaux, les deva protecteurs de la Loi; elle se termine à l'arrivée de Bodhidharma en Chine.

D'une manière générale, ce texte a été fidèlement traduit par le P. Wieger; il est devenu entre ses mains un bon manuel que tous les étudiants devront lire et que les érudits eux-mêmes consulteront souvent avec profit.

Ed. Chavannes.

Teitaro Suzuki, *A brief history of early Chinese philosophy* (petit in-8⁰ de 188 p., formant le tome VII de *Probsthain's Oriental Series*; Londres, 1914).

M. Suzuki s'est proposé d'exposer et de rendre intelligibles les idées philosophiques que les Chinois ont conçues pendant les âges qui précèdent la destruction des livres ordonnée par Ts'in che houang ti en 213 av. J.-C. A son avis, c'est à ce moment de la civilisation chinoise que s'est produit tout le développement de la pensée spéculative; les mille ans qui ont suivi n'ont rien apporté d'original, et, quant à la philosophie des Song elle-même, elle n'est que l'interprétation des idées anciennes par des esprits qui avaient subi l'influence

des théories bouddhiques et qui cherchaient à amalgamer en un système unique l'éthique confucéenne, le dualisme du Yi king et la cosmogonie taoïque.

M. Suzuki divise son livre en trois parties; philosophie, morale, religion. La dernière section est celle qui me satisfait le moins; il ne me semble pas que l'auteur ait fait un effort suffisant pour considérer sous l'aspect historique, c'est à dire comme des notions qui ont évolué, les termes de «ciel» 天 et d'«Empereur d'en haut» 上帝; il a passé sous silence le dieu du sol et la Terre divinisée; il a négligé le problème capital des relations des ancêtres défunts qui sont associés 配 aux grands dieux. La partie philosophique est un exposé lucide des principaux systèmes que représentent le Yi king et ses appendices, Confucius, Lao tseu, Tchouang tseu, Lie tseu et Kouan yin tseu. Mais c'est surtout la seconde partie du livre de M. Suzuki, celle qui est consacrée à l'éthique, qui me paraît digne d'éloges; l'auteur a bien montré que toute la pensée chinoise antique a son centre dans la morale et que cette morale est une morale sociale qui se confond avec la politique; il a analysé avec une pénétration et une exactitude remarquables les principaux concepts du confucéisme et du Taoïsme. On ne saurait trop recommander la lecture de ces pages aux personnes désireuses de comprendre les idées qui, aujourd'hui encore, sont les directrices de la morale en Extrême-Orient.

Ed. Chavannes.

Dr. E. Erkes, *Ahnenbilder und buddhistische Skulpturen aus Altchina* (article du *Jahrbuch des Städt. Museums für Völkerkunde zu Leipzig*, Band V, 1913, p. 26—32 avec 5 planches hors texte représentant 18 monuments).

En 1912, le Musée d'ethnographie de Leipzig a fait l'acquisition de plusieurs stèles bouddhiques analogues à celles dont on a pu voir

de nombreux spécimens à l'Exposition d'Art bouddhique du Musée Cernuschi en 1913. Le Dr. Erkes vient de publier les reproductions de 18 de ces monuments et il faut l'en remercier, car nous devons souhaiter voir se multiplier les images qui nous permettront de développer notre connaissance de l'iconographie bouddhique en Chine; mais je regrette que l'auteur ne nous ait pas donné en fac-simile les estampages des inscriptions qui accompagnent souvent ces donations pieuses; les dédicaces bouddhiques sont dans bien des cas difficiles à déchiffrer soit parce qu'on y emploie des caractères fautifs, ou de forme bizarre, soit par ce qu'on y omet des mots par inadvertance; il est donc indispensable que le lecteur ait sous les yeux l'estampage même afin de pouvoir vérifier si les transcriptions et les traductions qu'on lui propose sont exactes.

Cette vérification serait, dans le cas présent, d'autant plus nécessaire que le Dr. Erkes avance une proposition extrêmement hardie en soutenant que certaines stèles bouddhiques doivent être considérées comme se rapportant en réalité au culte des morts; ce serait le défunt qui serait représenté sous la forme d'un Buddha et c'est à lui que la stèle serait dédiée. De tout les monuments que publie le Dr. Erkes, il n'y en a qu'un seul (pl. II, fig. 2) qui semble venir à l'appui de cette thèse; il importe de voir si réellement il peut la confirmer.

L'inscription, telle qu'elle est transcrite par M. Erkes est, si je remplace par des cercles les caractères qui ne se trouvent pas dans le dictionnaire, ainsi conçue:

大魏太昌元年歲永[1]丁酉二月甲辰辰[2]朔廿
三日丙寅朱元洪及息子敖息子推息白石息
子康奴息女〇姬等敬造先君像一區今得戚
〇願立齊去離三塗射超八難上升天堂侍爲

1) Lisez 次. 2) Supprimez le second caractère 辰.

道君〇〇三界𧗂𧗂四生同出苦門俱昇上道

Voici la traduction de M. Erkes:

«Am 23 Tage, Ping yin, des 2 Monats, Kiah-ch'en, des 1. Jahres, Ting-yu, T'ai-ch'ang der grossen Wei haben Chu Yüan-hung und sein Sohn Ngao, sein Sohn T'ui, sein Sohn Peh-shih, sein Sohn K'ang-nu, seine Tochter Sang-i und andere ehrerbietigst ein Bildnis des verstorbenen Vaters gefertigt. Verlassen von den drei Wegen, verlassen von den acht Leiden geht er hinauf zum Himmelssaal. Auch der unendliche dreifache Wert und die vier törichten Lebensarten; sie alle verlassen ihn am Schmerzenstore und er steigt auf zum höchsten Tao».

La date qui forme le début de cette inscription doit être lue: «Sous la grande dynastie Wei, la première année t'ai-tch'ang, le rang de l'année étant ting-yeou (34e du cycle), le second mois dont le premier jour est le jour kia-ch'en (41e du cycle), le vingt-troisième jour qui est le jour ping-yin (3e du cycle)». — La première année t'ai-tch'ang correspond à l'année 532; or, si nous nous référons aux tables de concordance du p. Hoang, nous constatons que l'année 532 est une année jen-tseu (49e du cycle) et que le premier jour de son second mois est le jour ping-chen (33e du cycle). La date indiquée dans l'inscription est donc absolument fausse.

En réalité l'auteur de cette inscription n'a fait que démarquer une autre inscription bien connue des épigraphistes chinois puisqu'elle se trouve à la fin du chapitre XXXV du *Kin che ts'ouei pien* 金石萃編 de Wang Tch'ang. Cette autre inscription, malgré les difficultés qu'elle présente, est d'une authenticité indiscutable; en voici la transcription telle qu'on peut l'établir d'après les indications des épigraphistes chinois; je marque d'un astérisque les mots dont la graphie est anormale dans l'inscription et dont la lecture peut laisser parfois quelque incertitude:

大齊武平七年。歲次丁酉。二月甲辰朔，廿

三日丙寅。淸信弟子孟*阿妃。敬爲忘夫朱元洪。及息子敖*。息子推。息白石。息康奴。息女雙*姬等。敬造老*君像一區。今得成就。願亡者。去離三塗。永超八難。上昇天堂。侍爲道君。芒芒三界。蠢蠢四生。同出苦門．俱昇上道。

Voici la traduction de ce texte:

«Sous la grande dynastie Ts'i, la septième année wou-p'ing, le rang de l'année étant ting-yeou, le deuxième mois dont le premier jour est le jour kia-tch'en, le vingt-troisième jour qui est le jour ping-yin, la disciple (du Buddha) pure et croyante, dame [1]) Mong, avec respect pour le bénéfice de son mari défunt [2]) Tchou Yuan-hong et aussi pour le bénéfice de son fils Tseu-ngao, de son fils Tseu-t'ouei, de son fils Po-che, de son fils K'ang-nou et de sa fille Chouang-ki, a fait avec respect une image de Lao kiun [3]); maintenant qu'elle a pu l'achever, elle souhaite que le défunt soit affranchi des trois voies [4]) et éternellement échappe aux huit difficultés [5]);

---

1) Des remarques faites par Wou Yi 武億 (1745—1799) dans son *Yen che kin che yi wen ki* 偃師金石遺文記 (cité dans le *Kin che ts'ouei pien*, chap. XXXV, p. 6 *a*—*b* de l'édition lithographique), il résulte que le mot 妃 ne s'applique pas nécessairement à une concubine impériale ou à une princesse; c'est un terme qui peut désigner généralement une femme mariée, de quelque rang qu'elle soit; 孟阿妃, c'est donc simplement la dame Mong.

2) 忘 est ici l'équivalent de 亡. Cette substitution se retrouve fréquemment dans les dédicaces bouddhiques.

3) Le mot 老 est ici écrit d'une manière analogue au caractère 先, mais avec deux traits de plus sur la droite; on comprend donc que M. Erkes ait pu lire 先君, là où il fallait lire 老君; la lecture 老 nous est garantie, non-seulement par le témoignage de l'épigraphiste Wou Yi, mais encore par le fait que l'inscription dont parle le *Kin che ts'ouei pien* se trouve dans la grotte de Lao kiun du village de Tong-kia qui est au Sud de Yen-che hien (prov. de Ho-nan) 偃師縣董家村老君洞. On sait que l'expression Lao kiun désigne Lao tseu.

4) C'est-à-dire que, dans le cycle des transmigrations, il échappe aux trois conditions d'animal, de démon affamé et de damné.

5) Aṣṭa akṣaṇa; cf. *Ars Asiatica*, II, p. 23, n. 8.

qu'en haut il monte dans le palais céleste pour y être l'assistant du maître du Tao; que les trois domaines (dhatu) très confus et que la multitude grouillante des êtres issus des quatre sortes de naissance [1]), sortent ensemble hors de la porte de la douleur et s'élèvent tous jusqu'au Tao supérieur».

La date de cette inscription renferme une erreur; la septième année wou-p'ing correspond à l'année 576 qui est une année ping-chen 丙申; pour trouver l'année ting-yeou 丁酉 indiquée dans l'inscription, il faut admettre qu'il s'agit de l'année 577; mais, dans le douzième mois de la septième année wou-p'ing, le nom de la période d'années avait été changé en long-houa 隆化; le deuxième mois de l'année ting-yeou devrait donc appartenir à la deuxième année long-houa, et non à la septième année wou-p'ing. Quelle que soit la raison de cette erreur, c'est bien de l'année 577 qu'il s'agit ici, car les indications cycliques du premier jour du second mois et du vingt-troisième jour du second mois sont parfaitement exactes; en regard des mots «l'année ting-yeou, le deuxième mois dont le premier jour est le jour kia-tch'en, le vingt-troisième jour qui est le jour ping-yin», on peut écrire avec certitude «27 mars 577». Telle est la date de l'inscription de Yen-che hien dont l'inscription publiée par M. Erkes n'est que la réplique intentionnellement altérée [2]).

Une seconde particularité de cette inscription de Yen-che hien est que, tout en adoptant la phraséologie bouddhique, elle est en réalité une dédicace taoïque. Mais la chose n'a rien de surprenant

1) Les êtres nés d'un œuf, ceux qui sont nés d'une matrice, ceux qui sont nés de l'humidité et ceux qui sont nés par transformation. Cf. le dictionnaire numérique *Kiao tch'eng fa chou*.

2) Je dis «intentionnellement» parce qu'on remarquera que, dans l'inscription publiée par M. Erkes, on a modifié la date et on a supprimé le nom de la donatrice «dame Mong»; or ce sont précisément ces deux indications qui auraient permis de retrouver aisément le prototype de l'inscription dans les ouvrages des épigraphistes chinois et de démasquer ainsi la supercherie.

pour ceux qui savent combien profondément le Taoïsme postérieur aux Han a été influencé par le Bouddhisme.

En conclusion, l'inscription de 577, et celle du Musée d'ethnographie de Leipzig qui en est dérivée, ne se rapportent en rien au culte des ancêtres et la thèse soutenue par M. Erkes me paraît dès lors dépourvue de tout fondement.

Voici encore quelques observations au sujet des autres monuments publiés par M. Erkes:

Planche I, fig. 1 et p. 29, l. 10 et suiv. Le début de la dédicace est visible sur la photographie et on constate qu'il faut lire 惠遵因患, au lieu de 惠遵回患; il s'agit donc de la bhikṣuṇî Houei-tsouen, qui, parce qu'elle est malade, fait une œuvre pie. Le mot 王 doit être considéré comme l'équivalent de 玉; l'expression 玉像 «une image en pierre dure» est fréquente, tandis qu'on ne rencontre jamais l'expression 彌勒王 «le roi Maitreya». A la fin de l'inscription, qui n'est pas visible sur la figure, je suppose qu'il faut lire 速 au lieu de 連; l'expression 速成正覺 «promptement réaliser l'intelligence correcte» se retrouve dans les inscriptions de Long-men (cf. l'Album de ma *Mission*, N° 553): il en est de même de l'expression 同發菩提 «ensemble concevoir la pensée de Bodhi (bodhičittotpada)» (cf. *Mission*, N°s 662, 664, 687).

P. 29, ligne 24: les mots omis sont vraisemblablement 極 et 斯.

P. 29, avant-dernière ligne: au lieu de 仲〇父母, lisez 仰爲父母 «avec respect, pour le bénéfice de son père et de sa mère . . .»

P. 30, ligne 11: au lieu de 一射成佛, il faut apparemment lire 一時成佛.

P. 31, l. 3—4 le mot 考 doit être substitué au mot 孝 et la date doit être lue 開元廿五年歲次丁丑十二月庚子朔廿八日丁卯 «la vingt-cinquième année k'ai-yuan, le rang de l'année étant ting-tch'eou, le douzième mois dont le premier

jour est le jour keng-tseu, le vingt-huitième jour qui est le jour ting-mao.» Si on se réfère aux tables du P. Hoang, on voit que la date ainsi indiquée est le 22 Janvier 738.

P. 31, l. 15, la date doit être lue 天寶二年歲在正月癸未朔九日壬寅, ce qui se traduirait: «la deuxième année t'ien pao, l'année étant dans (ici on devrait avoir l'indication des caractères cycliques kouei-wei correspondant à la deuxième année t'ien-pao), le premier mois dont le premier jour est le jour kouei-wei, le neuvième mois qui est le jour jen-yin.» Mais cette date est inexacte; le premier mois de la deuxième année t'ien-pao (743) commence avec le 38e jour du cycle, et non avec le jour kouei-wei, 20e du cycle; d'ailleurs il est inadmissible que le neuvième jour de ce mois soit le jour jen-yin, 39e du cycle. A mon avis, ce monument est suspect.

Nous avons encore reçu de M. Erkes une thèse de doctorat intitulée *Das «Zurückrufen der Seele» (chao-hun) des Sung Yüh*, text, übersetzung und erläuterungen (Leipzig, Drugulin, 1914). La composition en vers irréguliers intitulé 招魂 est l'œuvre de Song Yu 宋玉 (IIIe siècle av. J.-C.); elle est digne d'attention, non-seulement parce qu'elle se rapporte à la curieuse coutume de rappeler l'âme du mort pour l'empêcher de s'égarer, mais encore et surtout parce que, dans la description des pays étranges où l'âme est censée errer, le poète a mentionné des légendes qui sont d'un haut intérêt. Dans des notes nombreuses et approfondies, M. Erkes a bien mis en lumière l'importance de cette poésie pour l'étude des croyances qui avaient cours dans la Chine antique.

Ed. Chavannes.

Charlotte M. SALWEY, *The island dependencies of Japan* (in-8° de 149 p., avec 7 cartes et 4 planches hors texte. — London, Morice, 1913).

Le volume de Mme Salwey est un recueil d'articles qui ont paru dans l'Imperial and Asiatic Quarterly Review. Il y est traité successivement de Formose, des îles Ryû kyû, des îles Bonin, de l'archipel des Kouriles, de la partie méridionale de l'île de Saghalien, enfin des Pescadores. Cette revue des possessions insulaires du Japon est faite avec clarté et elle est présentée dans un style agréable à lire; nul doute qu'elle ne soit fort instructive pour le grand public. Mais elle échappe au cadre de notre revue puisqu'elle ne se fonde ni sur l'étude de textes en langue japonaise, ni sur l'observation directe des pays décrits. Ed. CHAVANNES.

Annals and Memoirs of the Court of Peking (from the 16th to the 20th Century). By E. BACKHOUSE and J. O. P. BLAND. — Illustrated. London, William Heinemann, s. d. [1914], in-8, pp. X—531.

MM. E. BACKHOUSE et J. P. O. BLAND ont remporté un vif succès avec leur ouvrage *China under the Empress dowager* qui a eu les honneurs d'une traduction française. Dans leur nouveau livre remontant en arrière, ils ont entrepris de nous faire connaître la Cour de Peking depuis le XVIe siècle jusqu'au XXe suivant les récits des écrivains chinois, les laissant parler, sans chercher autant que possible à corriger ou à abréger les détails qu'ils donnaient sur les évènements. Les Annales de MM. Backhouse et Bland sont divisées en deux parties: I. La Dynastie des Ming; II. La Dynastie Mandchoue. Les auteurs arrivent à cette conclusion que «Yuan Che-k'ai, s'il vit, doit gouverner la Chine par des méthodes très

semblables à celles par lesquelles Porfirio Diaz donna la stabilité et la sécurité au gouvernement du Mexique. En d'autres mots, ce qui était vrai de la Chine quand les Mandchous établirent d'abord leur dynastie à Pe-king, reste vrai aujourd'hui."

Cet ouvrage n'est pas une histoire chronologique de la période qu'il embrasse, mais plutôt une série de tableaux de la vie intérieure de la Cour de Pe-king pendant cinq siècles; il a un caractère personnel et une véritable originalité et ne ressemble en aucune manière aux compilations que l'on nous sert périodiquement sous le titre d'*Histoire de Chine* toujours puisées aux mêmes sources: à vrai dire le livre est écrit comme une chronique et non comme un ouvrage didactique. Il renferme surtout pour les derniers jours de la dynastie mandchoue, des renseignements extrêmement précieux. Nous sommes pleinement édifiés sur la malheureuse fin de l'empereur Kouang-siu, sur l'influence des eunuques, sur les débordements de l'impératrice douairière Ts'eu Hi. Les auteurs ont le soin de nous donner des généalogies de la maison mandchoue de Ngioro, depuis Takochi, tué par les agents de l'empereur Ming Wan-li en 1583 jusqu'au dernier empereur Siouen Tang, qui abdiqua le 12 février 1912. Les auteurs sont moins à leur aise lorsqu'ils parlent des étrangers, et en particulier des missionnaires; ainsi quand ils mentionnent (p. 221) «l'influence des Jésuites Schall, Ricci, Verbiest, sous les derniers des empereurs Ming», ils ignorent que Verbiest n'arriva dans la mission qu'en 1659, c'est-à-dire quinze ans après la chute des Ming. P. 241, il faut lire Visdelo*u* au lieu de Visdelo*n*; p. 222, Kircher au lieu de Kirch*n*er; p. 239, *Thomas* Pereira au lieu d'*Anthoine* Pereira. Mais ce sont fautes vénielles qui n'enlèvent à l'ouvrage ni sa valeur, ni son très vif intérêt.

Henri CORDIER.

Chinese and Sumerian, by C. J. Ball, M. A., D. Litt. Lecturer in Assyriology in the University of Oxford. Oxford University Press; London: Humphrey Milford, 1913, in-4, pp. XXIII—151 + 14 pp. de signes.

Il y a près d'un quart de siècle que le Rév. C. J. Ball, alors chapelain de Lincoln's Inn, poursuivait dans les Proceedings of the Society of Biblical Archaeology ses études comparées d'accadien et de chinois; à l'époque même où Terrien de Lacouperie développait ses théories sur l'origine chaldéenne de la civilisation du Céleste Empire. Terrien a disparu, mais le Rév. C. J. Ball est toujours sur la brèche et il nous présente aujourd'hui le résultat d'un grand nombre d'années de travail. Il nous explique d'abord dans son introduction la nature de l'écriture sumérienne illustrée par l'analyse de certains caractères; puis il donne une liste préliminaire de mots semblables; ensuite la classification chinoise des caractères écrits et les prototypes sumériens; un essai de vocabulaire, comparé de sumérien et de chinois; enfin une liste de signes dans laquelle les formes anciennes (*kou wèn*) des caractères chinois sont comparées avec leurs prototypes sumériens.

Dans cette dernière liste il est hors de doute qu'il y a une grande similitude, parfois une absolue similitude entre les anciens caractères chinois et l'écriture sumérienne, mais il ne s'ensuit pas nécessairement que les uns dérivent de l'autre; ce sont résultats d'efforts parallèles. Le Rév. C. J. Ball nous dit dans son introduction: «Nous n'avons aucune raison de supposer que le système primitif sumérien d'écriture a été l'invention d'un seul esprit ou d'une seule génération»; il n'y pas plus de raison de supposer que le système chinois a été l'invention du même esprit qui a créé le

système sumérien; ils sont l'un et l'autre le fruit de recherches qui ont pu être conduites indépendamment les unes des autres. Lorsque la Chine a reçu sa première forme d'écriture, la Babylonie avait depuis longtemps abandonné son écriture primitive pictographique ou hiéroglyphique; d'autre part, il me parait matériellement impossible que des relations aient pu exister entre les deux pays dans l'antiquité du monde telle que la science moderne nous permet de la concevoir maintenant. Rien ne permet d'accorder à l'empire chinois une antiquité semblable à celle que révèlent les monuments de la Babylonie et de la Chaldée. Terrien de Lacouperie jouait avec la chronologie lorsqu'il rapprochait Chin-nong et Sargon. Quand des fouilles auront été entreprises en Chine, l'archéologie préhistorique nous révèlera peut-être des relations dont l'existence ne nous est pas encore prouvée, relations qui ne paraissent pas pouvoir coïncider avec la période assignée à l'écriture sumérienne.

Tout en admirant l'ingéniosité du Rév. C. J. Ball, il m'est impossible de voir une origine commune dans la similitude de certains caractères chinois et sumériens.

Henri Cordier.

Professor Adolf Fischer, *Kleiner populärer Führer durch das Museum für Ostasiatische Kunst der Stadt Cöln.* (1 vol. in-12 de 204 pages, Cologne 1913).

Le «Museum für Ostasiatische Kunst» de la ville de Cologne a ouvert ses portes le 25 octobre 1913. Les invités du professeur A. Fischer et de la municipalité recevaient, le même jour, un élégant volume, parfaitement illustré, que son auteur intitule fort modestement «petit guide populaire». Cet ouvrage se révèle comme un excellent instrument de vulgarisation; les collections réunies par le professeur

Fischer y sont étudiées et mises à la portée du public avec beaucoup de clarté et de méthode. Cette tâche n'était cependant pas des plus aisées, le classement des objets étant entièrement subordonné à des conditions d'ordre esthétique qui semblaient devoir restreindre les considérations purement historiques ou philosophiques. M. Fischer a su les faire intervenir très opportunément, et le visiteur peut suivre ainsi, avec facilité et agrément, le développement de l'art bouddhique, en Chine, en Corée et au Japon. On passe des stèles votives de l'époque des Wei aux élégantes représentations coréennes et japonaises du Buddha et des Bodhisattvas, encore empreintes d'un archaïsme hiératique. M. Fischer rapproche parfois le nom japonais, ou la transcription en cette langue du nom de la divinité qu'il étudie, de son nom sanscrit; c'est là une méthode excellente qui facilite les commentaires et permet au visiteur de suivre l'évolution d'un type. Il est même regrettable que M. Fischer n'ait pas généralisé ce système en suivant la transcription habituellement adoptée pour le sanscrit.

Quelques pages substantielles sont consacrées à l'étude de la peinture chinoise, représentée par des œuvres exécutées dans le style de Ma Yuan, de l'empereur Houei-tsong ou portant les cachets et les signatures de peintres connus.

Une salle est consacrée à l'art lamaïque; on y remarque quelques bonnes peintures, finement miniaturées et des statuettes de divinités parmi lesquelles une belle représentation de Yamāntaka.

Les peintures somptueuses de l'école de Toça alternent ensuite avec les collections de céramiques chinoises et japonaises; ces différents objets sont décrits avec beaucoup de méthode; il convient d'ajouter que le guide reflète la constante préoccupation de l'organisateur: une présentation à la fois sobre et pratique qui met parfaitement

en valeur les collections du Musée. L'attention du visiteur n'est point distraite par le décor mais ramenée vers l'objet exposé. Nous croyons que le professeur Fischer a très heureusement réalisé la formule du Musée moderne: œuvre d'enseignement et d'éducation artistique. J. Hackin.

NB. Le Dr. Fischer est mort le 13 avril 1914; il n'était âgé que de cinquante-huit ans. Nous nous associons à tous ceux qui regrettent la disparition prématurée de cet homme énergique et entreprenant. La belle œuvre qu'il a fondée à Cologne lui survivra et garantira de l'oubli sa mémoire par les services toujours plus grands qu'elle est appelée à rendre aux orientalistes.

N. de la R.

BIBLIOGRAPHIE.

LIVRES NOUVEAUX.

La *Gazette des Beaux-Arts* (Avril 1914) renferme un article de M. Victor Goloubew sur *Un peintre chinois du XIe siècle — Li Long-mien*.

Nous avons reçu de l'Institut oriental de Vladivostok:

Извѣстія, Т. XXXIX, вь. I & II. — В. М. Мендринъ. — Исторія Сіогуната въ Японіи .... Кн. III & IV.

——, Т. XXXII, вь. III. — А. В. Греъсницикоъ. — Очеркъ изученія маньчжурскаго языка въ Китаѣ.

——, Т. LI, вь. III. — I-И. — P. P. Schmidt. — Опытъ Мандаринской Грамматики.

M. O. Münsterberg a fait un tirage à part de l'article qu'il a publié dans *Der Cicerone*, VI Jahrg., 1914, Hft. 5—6: *Chinesische Kunst in Amerika*, renfermant un grand nombre d'illustrations.

Le R. P. Ch. Taranzano, professeur au Collége de Hien hien (Tche-li S. E.) vient de donner un *Vocabulaire français-chinois des Sciences mathématiques, physiques et naturelles suivi d'un index anglais-français;* de nombreuses planches facilitent la compréhension du texte.

Nous avons reçu la *List of Lighthouses, Light-Vessels, Buoys, and Beacons on the Coast and Rivers of China*, 1914, avec un plan: le total des feux était de 1119. [Cf. *T. P.*, 1913, p. 430].

Le N°. 4 du Tome XIII du *Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient* est consacré au N°. IV (*Le Nô de Sotoba-Komachi*) des *Etudes sur le drame lyrique japonais* par Noël Peri.

CORRESPONDANCE.

May 26, 1914.

To the Editor of the Tʿoung-Pao.

Sir,

On page 191 of the *Tʿoung Pao* for March of this year, M. Vanhée takes occasion to criticise the late Dr. Bushell's rendering of the following Chinese quatrain, inscribed on a silver wine-cup:—

百杯狂李白
一醉老劉伶
爲得酒中趣
方留世上名

But his own corrected version contains at least two bad mistakes. The second line cannot mean, «Une seule [coupe] enivrait Lieou Ling», but «Liu Ling lived in one perpetual state of intoxication». It is absurd to suppose that a single cup of wine could have had any effect whatever on such a notoriously hard drinker as Liu Ling. In the third line, M. Vanhée evidently mistakes the meaning of 爲, which is in the 4th tone. He translates:—

«Qui sait goûter les délices du vin
Laisse sur terre un nom immortel».

But the reflexion is not a general one; it refers to the two poets already mentioned:—

«It is because they found joy in wine
That they have left a name to posterity».

My remarks on this poem will be found in a review of Bushell's book published in *Adversaria Sinica* (n°. 5, p. 141) as long ago as 1906.

I would add that the 2nd character in M. Vanhée's transcription is wrongly printed 柏, while 復 on page 192 is surely a mistake for 腹.

I am, Sir,
Yours faithfully
Lionel Giles.

LES CORRESPONDANTS DE BERTIN,

Secrétaire d'État au XVIIIe siècle,

PAR

HENRI CORDIER. [1]

IV

PIERRE POIVRE.

Pierre POIVRE est le voyageur et le savant bien connu, né à Lyon en 1719; nous avons publié son voyage en Cochinchine dans la *Revue de l'Extrême-Orient*; au moment où commence sa correspondance (c. à. d. la seconde lettre) il venait d'être nommé Intendant de l'Ile de France et de Bourbon et il s'embarqua pour rejoindre son poste en 1767; il fut absent six ans, rentrant en 1773. Poivre est mort le 6 janvier 1786.

I

Lyon, ce 27 7bre 1764.

Vous avés fait, mon cher Monsieur, une très bonne affaire en nous envoyant vos deux élèves chinois. [2]) Ils sont arrivés ici en très bonne santé. Dès que j'ai sçu leur arrivée, j'ai tout abandonné à ma campagne où la besogne ne manque pas dans ce tems de semailles et de vendanges, je me suis rendu auprès de Mr. PARENT que j'ai trouvé chés Mrs. les Chinois. J'ai lu votre lettre et votre mémoire qui est excellent. Sans perdre de tems, nous avons commencé nos courses par les moulins de Mr. JENTET que nos Chinois ont très

1) Voir *T'oung pao*, Mai, Octobre et Décembre 1913.

2) Ko 高 et YANG 楊. — Cf. Henri Cordier, *Les Chinois de Turgot*. (*Florilegium Melchior de Vogüé*, 1909, pp. 151—158).

bien vus, longtems et en détail. Mr. Parent et moi nous leur avons donné tous les éclaircissemens qu'ils nous ont demandés, et le plus petit surtout nous a fait beaucoup de questions et m'a paru avoir bien saisi toute la mécanique de cet artifice qui est une belle chose, surtout le quarré long qui tient moins d'espace et fait beaucoup plus d'ouvrage que les artifices ronds. Notre matinée d'hier se passa chez Mr. Jentet; après midi nous parcourûmes les ateliers de nos teinturiers; nous vîmes donner toutes les couleurs: mais nous nous attachâmes comme de raison et suivant votre avis à voir surtout le décreusement, la teinture blanche, la bleue, nous vîmes préparer le brevet pour l'indigo, nous le vîmes broyer et faire la cuve, nous observâmes avec la mesme attention spéciale, la teinture jaune et la noire. Nos étrangers ont des échantillons de toutes nos matières colorantes et des sels que nos teinturiers employent. Si avant de nous les envoyer, vous leur aviés fait prendre une vingtaine de leçons seulement chés Mr. Macquer ou chés Mr. Rouelle, ils saisiroient mieux ce qu'ils voyent. J'ai de la peine à leur faire comprendre ce que c'est qu'un astringent, un alcali, un acide, etc. et l'action des uns sur les autres. Ils le comprendront mieux lors qu'à leur retour à Paris vous leur ferés apprendre les principes de la Chimie.

Nous vîmes également hier les fabriques de nos étoffes brodées de toute espèce et des velours. La vue de ces deux articles est pour leur curiosité et ne sçauroit nous être utile.

Je vais les mener ce matin d'abord à la Bibliothèque des Jésuites où je veux qu'ils voyent la grande et belle histoire de la Chine en 32 volumes chinois avec la traduction manuscrite du Père de Mailla [1]), puis nous les mènerons chez Mr. Pitra qui dore, de là à largue, etc.

---

1) Voir *Bibliotheca Sinica*, col. 584—585. — Le MS. de Mailla déposé à la bibliothèque du grand collége de Lyon, fut cédé le 3 août 1775 à l'abbé Grosier. — Il se trouve maintenant à la Bibliothèque nationale de Paris.

Tous nos tirages sont finis depuis plus d'un mois dans ce pays-ci. Pour moi il y a longtems que je n'ai plus ni fileuse ni cocon, ce qui me fâche bien. Mais je compte les avoir dimanche à la Freta[1]), je leur ferai voir mon rouët et tous mes ustensiles et je tacherai de leur expliquer de mon mieux l'art du filage. Au reste j'espère qu'ils trouveront encore à Serriéres et au Péage, des bassines en train. Je suis bien content de leur voyage chez nos teinturiers: c'est l'objet essentiel qu'ils avoient à voir dans cette ville.

J'ai été bien sensible à ce que j'ai appris de votre maladie, je vous souhaite bien sincèrement le retour de la santé, je vous embrasse de tout mon coeur. J'écrivis dernièrement à ? . . . ; sans doute qu'il vous aura été voir. [2])

II

7 janvier 1767.

Monseigneur[3]),

Me voicy à L'orient prêt à m'embarquer sur le vaisseau de la Compagnie des Indes, *Le Dauphin*[4]); j'emporte avec moy un vif souvenir de toutes vos bontés que je n'oublierai de ma vie, je vous prie de vouloir bien me les continuer. J'ai reçu par le courrier de ce jour un paquet de votre part pour Mrs. Ko et Yang ainsy que des petites lunettes acromatiques, lors que le reste de l'envoy me sera parvenu, je remettrai le tout à M. Sanguinet,[5]) capitaine du Vaisseau le *Beaumont*[6]) destiné pour la Chine à l'adresse de M. Le Febvre[7]), procureur des Missionnaires de Pekin.

1) La Freta était la maison de campagne de Poivre, près de Lyon, sur les bords de la Saône.

2) L. a. n. s.

3) L. s.

4) Le *Dauphin*, capitaine de Kerangal, arma le 8 mars 1767 et désarma le 27 octobre 1768.

5) P. de Sanguinet.

6) Le *Beaumont* arma le 19 janvier 1767 et désarma le 10 juin 1768.

7) *Joseph Louis* Le Febvre, S. J., né 30 août 1706; arrivé en Chine, 8 août 1737; rentré en France.

Je suis très persuadé que vous aurés la satisfaction de la correspondance de Mrs. Ko et Yang qui certainement répondent aux bontés que vous avés eues pour eux. De mon côté, je chercherai à avoir par le moyen de Mr. Lefebvre toutes les instructions sur les arts de Chine qu'il nous est important de connoître, et je me ferai un devoir de vous les communiquer annuellement.

Je suis avec respect,

Monseigneur,

Votre très humble et très obéissant serviteur,

Poivre.

A Lorient, le 7 janvier 1767.

M. Bertin, Ministre et Secrétaire d'Etat.

III

A Lorient, le 9 janvier 1767.[1])

Je suis arrivé icy, Monsieur et très cher amy, le 6 du courant en très bonne santé, ainsy que ma femme qui a supporté avec le plus grand courage les fatigues du voyage et des mauvais chemins. Je reçus le lendemain deux lettres de votre part avec un paquet contenant quatre lunettes acromatiques que vous me chargés de faire passer à Mrs. Ko et Yang; j'en accusois le même jour réception à Mr. Bertin à qui j'eus l'honneur d'écrire pour le remercier de nouveau de toutes ses bontés et luy présenter de nouvelles assurances de mon respect et de mon attachement. J'ay reçu en même tems que vos lettres l'état des effets envoyés à Mrs. Ko et Yang mais je n'ay point encore reçu de Mr. Galloys ces mêmes effets; dès que je les auray, je les mettray sur un des Vaisseaux de Chine et je vous en donneray avis. J'auray soin d'adresser le tout à Mr.

1) Au dossier de M. Poivre.

Lefebvre avec les 2400# que je convertiray en piastres et que j'adresseray également à Mr. Lefebvre.

Quant aux deux caisses de vin, il paroît que ce ne sera qu'à Cadix que j'en feray l'emplette et je vous écriray encore de ce port.

Je viens de recevoir ce matin un nouveau paquet du Ministre dans lequel j'ay trouvé deux lettres pour moy et un nouveau paquet pour Mrs. Ko et Yang. Je vais répondre par le courrier aux deux lettres du Ministre si j'y suis encore à tems.

Je pense que vous aurés eu la bonté de retirer mes lettres et que vous les aurés remises à Mr. Dron ainsy que nous en étions convenu; Je vous prie de mettre à ma petite affaire toute la diligence dont vous êtes capable. Vous sentés combien il est essentiel pour moy que les lettres soient promptement enrégistrées en partant pour l'expédition de mon cordon de St. Michel qu'il convient que je puisse emporter. Ma femme sensible à votre souvenir vous présente ses civilités et mille assurances de son vif attachement pour Madame; permettés que je l'assure de mon respect.

Je vous embrasse de tout mon coeur,

Poivre.

M. Parent, 1er Commis de Mr. Bertin, Rue Poissonière. — L. s.

IV

Monseigneur,

J'ay reçu les deux lettres que vous m'avés fait l'honneur de m'adresser renfermées dans un même paquet avec celuy qui est à l'adresse de Mrs. Ko et Yang; par l'une de ces lettres vous avés la bonté de m'instruire des arrangemens que vous avés pris pour faciliter et pour assurer la correspondance de ces Mrs. Chinois par le moyen de M. Lefebvre, procureur des missionnaires de Pékin. Ce Missionnaire est un homme très honnête qui réside habituellement à Canton pendant le séjour des Vaisseaux de l' Europe. Il ne

quitte ce port de la Chine qu'avec nos vaisseaux françois sur lesquels il passe à l'Isle de France pour y attendre les batimens de la mousson suivante et retourner avec eux à Canton. Vous voyés, Monseigneur, qu' à l'isle de France, je seray très à portée de connoistre votre correspondance avec Mrs. Ko et YANG, d'apprendre de Mr. Lefebvre mille petits détails intéressants dont on ne peut jamais être instruit par des lettres. Soyés persuadé, que je ne négligeray rien pour que votre correspondance prenne une bonne tournure et soit bien affermie; j'intéresseray Mr. Lefebvre par toutes les honnêtetés que ma place me mettra à portée de luy faire, à rechercher de son côté par la voye de Mrs. ses confrères toutes les connoissances que vous désirerés ou que je soupçonnerois pouvoir vous être utiles et agréables.

Dans l'autre lettre dont vous m'avés honoré, vous m'annoncés les intentions du Roy au sujet des tapisseries laissées à Canton par Mrs. Ko et Yang. Les connoissances que j'ay du local m'autorisent à vous assurer que vous ne pouviés prendre un meilleur party que celuy que vous avés pris. Vos observations au sujet des quatre desseins de Bataille de l'Empereur[1]), seront certainement gouttées des Missionnaires de Pékin et je ne doute pas que ces Mrs. ne fassent leurs efforts pour les faire également goûter à l'empereur. Je vais par le moyen de Mr. Lefebvre établir une correspondance avec nos missionnaires pekinois les plus en faveur auprès de l'Empereur. Mon projet est de me servir adroitement de ces Mrs. pour obtenir à notre commerce françois de Canton quelque privilège soit lucratif, soit honorable. Il est certain que les Européens en général tous confondus, y sont depuis quelques années par la faute des seuls Anglois dans un état d'avilissement très dur à supporter. Les tapisseries des Gobelins que Sa Majesté veut bien permettre aux Missionnaires de Pékin de prèsenter à l'Empereur, leur fournira

1) Voir *Les Conquêtes de l' Empereur de la Chine* par Henri Cordier. (*Mémoires concernant l'Asie orientale*, I, 1913, pp. 1—18.

certainement une occasion de solliciter quelque distinction en faveur de nos François. Si les planches de Batailles sont bien exécutées, ce sera un nouveau moyen. Je tâcheray de picquer l'amour propre des Jésuites de Pékin en leur faisant entendre que les services qu'ils rendront à notre commerce de Canton, seront un moyen sinon de réconciliation avec le Gouvernement, du moins de se faire plaindre et regretter. D'ailleurs je les consulteray sur les présents que l'on pourroit faire, sur les moyens que l'on pourroit employer pour nous rendre l'Empereur favorable et d'après leurs avis bien pesés, j'auray recours à vous.

Je ne laisseray passer aucune occasion sans vous renouveller, les témoignages de mon attachement, et la reconnoissance que je dois à toutes vos bontés.

Je suis avec respect,

Monseigneur,

Votre très humble et très obéissant serviteur,

Poivre.

A Lorient, ce 12 janvier 1767.

P. S. Les trois balotins à l'adresse de Mrs. Ko et Yang sont arrivés, je vais les charger sur un Vaisseau de Chine avec tous les autres paquets qui leur sont destinés. Tous ces articles vont s'embarquer sur le *Beaumont* et seront consignés à Mr. Sanguinet, Capitaine de ce Vaisseau, à l'adresse de Mr. Lefebvre à l'Isle de France ou à Canton. Quant à la pension de Mrs. Ko et Yang dont la somme totale monte à 2400# que j'ay reçue pour leur compte à Paris, je la remettray en piastres à Cadix seulement sur le vaisseau *Le Villevault* 1) qui y vient avec nous à la consignation de M. St. Romain, Capitaine du dit Vaisseau, et à l'adresse de Mr. Lefebvre, Procureur des Missionnaires de Pékin. J'en feray de même pour

1) Le *Villevault*, cap. de Saint-Romain, arma le 12 mars 1767 et désarma le 4 juin 1768.

les deux petites caisses de vin de 30 bouteilles chaque que je suis chargé d'achetter pour Mrs. Ko et Yang. Ainsy, j'espère que toutes les commissions dont vous m'avés honoré, seront bien faites.

P.

M. Bertin, Ministre Secrétaire d'Etat. — L. s.

V.

A Lorient, le 14 janvier 1767 [1]).

Vous n'êtes plus en peine de moy, Monsieur et très cher ami; vous savés à présent des nouvelles de mon voyage et de mon heureuse arrivée dans ce port.

J'ai accusé à M. Bertin par le dernier courrier, la réception des trois petits Balotins, et de tous les paquets que vous m'avés fait passer jusqu' à ce jour pour Mrs. Ko et Yang que j'ai tous reçus à la réserve de celui que vous m'annoncés par la Messagerie, et que vous me dites être l'envoy de Mr. l' Intendant de Limoges, [2]) ainsy que celui que vous m'annoncés par le carosse; dès que j'aurai reçu ces deux derniers paquets, je vous en donnerai avis. Je vais toujours mettre sur le *Beaumont* ce que j'ai reçu jusqu'à présent, à la consignation de Mr. Sanguinet, et à l'adresse de Mr. Lefebvre.

Si vous n'avés aucunes nouvelles de Mr. Droux au sujet de mes lettres, je n'en ai pas plus que vous. Vous supposés qu'elles sont enregistrées, et j'ignore même si elles sont scellées, car vous qui aviés eu la bonté de vous en charger, vous ne m'en avés pas dit un mot, je suppose neantmoins que vous les avés retirées du sçeau depuis longtems, et que vous les avés remises aussitôt à Mr. Droux. J'espère que cet ami ne perdra pas un moment pour suivre les enregistremens nécessaires surtout celui au Parlement qui est seul attendu chés Mr. le Marquis de Marigny.

---

1) Rép. le 19 janvier 1767.
2) Turgot.

J'emporte avec moy le mémoire de Mr. Baudouin et je tâcherai de le faire exécuter par Mr. Lefebvre. Les tuyaux de Bambou vernis n'auront pas besoin d'être encaissés, il suffira de les bien emballer dans des nattes de jone et en cet état ils peuvent parfaitement être rangés dans le haut des Vaisseaux sur les bords.

Il y a longtems que j'ai fait avoir à Mr. Nien une Chambre à bord du vaisseau le *Beaumont* sur lequel il s'embarque. Ainsy il n'a plus besoin de protection à cet égard. Ce n'a pas été chose facile dans la circonstance. Je compte vous adresser par le premier courrier mon certificat de vie en bonne régle puis dans le tems le montant de ce que j'aurai déboursé pour les frais de la messagerie et du carosse. Vous garderés ce petit argent pour mon compte si Mr. Droux ne vous en demande pas. J'ai laissé à cet ami la somme de cent louis pour fournir aux frais des enregistrements, je crois que cela suffira.

Je suis très mortiffié de vous voir affligé du Rhumatisme que vous me dites avoir attrappé à Versailles, convenés que l'air de ce pays est infecté et vicieux au phisique comme au moral, je suis sûr que vous vous garantirés de ses mauvaises influences à l'un de ces égards; mais à l'autre vous ne vous défiés pas assés, ménagés vous bien, et chassés de chès vous le plustot possible un voisin aussi incommode.

Mes respects s'il vous plait à Madame, et mille compliments de la part de ma femme. Je vous embrasse de tout mon coeur et suis avec le plus vif attachement, votre ami.

Poivre.

A Monsieur,

Monsieur Parent, premier Commis de Mr. Bertin, Ministre Secrétaire d'Etat, rue Poissonnière à Paris. — L. s.

VI

A L'orient, le 23 janvier 1767 [1]).

Je reçus hier, Monsieur et cher ami, les deux petites caisses que vous m'aviés adressées par la Messagerie. J'ay payé pour le port 10# 4 s. que je vous prie de passer à mon crédit. Je les ai mises aujourd'hui sur le *Villevault*, avec le nouveau paquet que j'ai reçu par le Courrier de ce jour. Comme le *Villevault* ne passe plus à Cadix, j'ai eu peur de ne plus rencontrer ce Batiment à l'Isle de France à mon arrivée, et j'ai mis sur ce bâtiment avec les paquets cy-dessus la pension ou gratification de 2400# accordés par le Roy à Mrs. Ko et Yang en piastres à raison de 5# 5^{s}. 6^{d}. la piastre ce qui fait pour chacun 227 piastres $\frac{1}{2}$ rondes, j'ai adressé le tout à Mr. Lefebvre que j'avois déjà prévenu ainsi que Mrs. Ko et Yang de tous vos envoys par le V^{au} le *Beaumont*. Je leur ai également écrit à tous par le *Villevault*.

Je ne sais qu'acheter pour remplir les intentions de Mr. Bertin, envers Mr. Le Febvre. Les pacotilles ont dévasté tous les magasins du pays et on n'y trouve plus rien qu'à des prix extravagans. J'achepterai à Cadix une petite Barique de vin d'Espagne et je la porterai à Mr. Lefebvre, je vous enverrai le montant de mon déboursé, et vous le passerés encore à mon crédit.

Je garde votre lettre pour prendre les informations que vous désirés sur la peinture des Paravents de marbre. J'ay des connoissances à ce sujet que je n'ai pas le tems de vous détailler aujourd'huy. Vous pouvés assurer Mr. de La Roque que je n'ai aucune prévention contre lui, que je lui suis au contraire attaché et qu'il a eu peut-être un peu tort de se prévenir contre moy, d'après une lettre de compliment et d'honnêteté que j'écrivois à Mr. Dubuq et que ce

---

1) L. s.

Monsieur lui a renvoyée par inadvertance, cette lettre mettoit quelque différence entre le génie de Mr. De La Roque et celui de Mr. Dubuq, voilà ce que Mr. Laroque vous montrera après mon départ.

Ma femme vous présente ses civilités ainsy qu'à Madame que j'assure de tout mon respect.

Je vous embrasse de tout mon coeur,

POIVRE.

A Monsieur,

Monsieur PARENT, premier commis de Monsieur BERTIN, Ministre Secretaire d'Etat rue Poissonnière à Paris.

VII

A Lorient, le 26 janvier 1767.

J'ai reçu, mon cher ami, vos deux derniers paquets pour Mrs. Ko et YANG, contenant les effets annoncés dans votre lettre du 21 du courant, qui les a accompagnés. Je les ai aussitôt apporté ches Mr. de St. ROMAIN, Capitaine du Vaisseau le *Villevault*, qui n'attend plus qu'un vent favorable pour sortir de ce port. Comme il est décidé que ce Vaisseau ne passera plus à Cadix, et que je dois y passer, j'ai craint de ne plus trouver à mon arrivée à l'Isle de France les deux Vaisseaux destinés pour la Chine. J'ai cherché icy des piastres et j'ai adressé à Mr. Lefebvre pour le compte de Mrs. Ko et Yang la somme de 455 piastres formant celle de 2400₶ que j'avois reçue pour leur faire passer a titre de la gratification que Sa Majesté leur accorde. Les piastres reviennent à 5₶ 5^{s}. 6^{d}. J'ai également converti en piastres les 400₶ que Mr. l'Intendant de Limoges m'avoit chargé de faire tenir à ces Messieurs; d'ailleurs tous les Balottins, caisses, paquets, sont partagés entre le *Beaumont* et le *Villevault*, Il ne me reste plus de toutes

vos commissions a remplir, que celle des deux petites caisses de vin. Oh, pour celle là, je la ferai à Cadix, par ce que je ne puis la bien faire que là.

J'ai laissé chez Mr. L'Héritier, notaire, ma procuration en blanc telle que vous l'aviés desirée.

J'ai reçu une lettre de Mr. Droux qui m'apprend les peines que vous vous êtes données au sujet de l'attestation de vie et moeurs exigée par le Parlement; je vous en remercie bien, et je vous prie de me continuer vos bons et louables services jusqu'à la fin de cette affaire. Mr. Droux compte beaucoup sur vous, pour les démarches à faire auprès de Mr. de Nicolaï. J'y compte au moins autant que luy.

Le mariage de Mr. le Marquis de Marigny[1]) retarde un peu mes expéditions. Ce n'étoit pas à Mr. de Montucla à qui il falloit s'adresser, mais bien à Mr. de Cuvillé, or ce Mr. de Cuvillé étoit à Mesnard au mariage, et n'a du être de retour à Paris que samedy dernier. J'espère néantmoins, malgré ce petit retard, recevoir encore icy les expéditions du Bureau de Mr. de Marigny. Nous n'avons point encore d'ordres pour notre départ, et les vents sont très contraires.

Le Père Ngnien est parti sur le *Beaumont*, très content de sa petite chambre, et très disposé a faire vos petites commissions ainsy que celles que je lui donnerai pour la Province de Fo Kien. Je le crois un homme essentiel.

Je suis enchanté que Mr. Bertin soit content de son Paravent; je me souviens d'en avoir eu un de même qualité dont rien n'égaloit

---

1) *Abel François* Poisson, Marquis de Menars et de Marigny, frère de la Marquise de Pompadour, né vers 1725; † à Paris le 11 mai 1781; directeur général des bâtiments; épousa en janvier 1767, Marie Françoise Julie Constance Filleul, demeurant rue du Mail, fille ainée de la dame Filleul, maitresse du financier Bouret. Cf. *Mémoires* de Marmontel, II, 1804, Liv. V, pp. 13—14.

la beauté des couleurs. Il représentoit d'un côté les fables de la mythologie des Bonzes et de l'autre des fleurs et des oiseaux, mais, il péchoit comme celui de Mr. Bertin par le dessin et le défaut de perspective.

J'ai le projet de faire exécuter dans ce genre pour mon usage un surtout de table monté en cuivre blanc, je tâcherai de savoir quel en est le mordant qu'ils employent pour rendre les couleurs adhèrentes, quand aux matières colorantes, je les connois très bien.

Je vous embrasse de tout mon coeur et suis avec l'attachement le plus inviolable, mon cher ami, votre très humble et très obeïssant serviteur.

POIVRE.

Ma femme qui est pleine de santé et de courage vous salue ainsi que Madame Parent que j'assure de mon respect.

Accusant à M. Bertin la réception de ses deux derniers paquets et de l'expédition que j'en ai faite sur le *Villevault*, je vous prie de lui présenter l'hommage de mon sincère, inviolable et respectueux attachement [1]).

A Monsieur,

Monsieur Parent, premier commis de Mr. Bertin, Secrétaire d'Etat, rue Poissonière à Paris.

VIII

A Lorient, ce 9 février 1767 [2]).

Vous me croyés parti, Monsieur et cher ami, et me voilà encore ici. Il paroit mesme que j'y serai encore quelque tems et au moins jusqu'au 20 du courant. Les expéditions du *Dauphin* ne sont pas encore annoncées et les vents contraires paroissent fixés. Je sçai

1) L. s. — Le P. S. est autographe.

2) L. a. s

que vous avés eu la bonté de me rendre justice et de déposer en ma faveur au sujet des informations de vie et moeurs dont j'ai eu besoin pour l'enregistrement de mes lettres au Parlement. Je vous en remercie et je vous prie de vouloir bien continuer à me rendre les services de l'amitié pour les autres enregistremens qui restent à faire. J'ai promis à Mr. Droux que vous auriez la bonté de l'aider jusqu'à la fin. Si vous connoissez Mr. de Cuvilliers, je vous prie de le presser pour l'expédition de mon Cordon, dont je n'ai aucune nouvelle quoiqu'il y ait 18 ou 20 jours que mes lettres sont enregistrées.

Si je ne reçois pas ici le Cordon, je ne pourrai plus l'avoir qu'après mon arrivée à l'Isle de France, parce que le *Dauphin* sur lequel je m'embarque sera désormais le seul bâtiment de cette expédition qui passe à Cadix. Or, il seroit avantageux pour le service du Roy que je débarque à l'Isle de France avec cette marque de la protection du gouvernement. Mr. le Marquis de Marigny avoit donné ordre de m'expédier promptement aussitôt après l'enregistrement de mes lettres: Mais Mr. de Cuvilliers a lanterné je ne sçai pourquoi.

Mr. de Montigny Trudaine ne m'a pas fait remettre l'argent nécessaire pour l'achat des béliers et brebis de Chine qu'il m'a témoigné désirer: mais j'ai chargé l'Abbé Galloys d'un côté et M. Dumont de l'autre de m'envoyer ces animaux à l'Isle de France. Comme Mr. Galloys a une somme pour les différens objets de sa mission, il n'est pas nécessaire pour le présent que Mr. de Montigny fournisse aucun argent. J'enverrai le compte en envoyant les moutons. Assurés, je vous prie, ce respectable Magistrat que ses commissions seront faites exactement. Je serai heureux de lui prouver mon zèle et mon respect. Vous pensés bien que je ne négligerai rien non plus pour servir Mr. Bertin, et pour remplir toutes les commissions que vous m'avés données de sa part et de la vôtre. Ce sera pour moi une affaire de coeur et d'inclination. Vous aurés quelque chose

à avancer pour mon compte à Mr. de SAINTE CATHERINE au sujet de mon imprimerie pour laquelle ce Mr. a fait des frais de caisse et de transport; je vous prie de rembourser ses avances.

Ma femme vient d'avoir la rougeole et se porte bien; elle vous salue, nous assurons l'un et l'autre Madame de notre respect, nous embrassons toute votre chère famille. Adieu souvenez vous de votre ami.

POIVRE [1]).

IX

A Lorient, ce 16 février 1767.

Je ne sçavois pas, mon cher bon ami, que M. TRUDAINE de MONTIGNY [2]) eut fait compter à Mr. DROUX la somme dont nous étions convenus pour lui procurer de la Chine deux béliers et quatre brebis. Je le sçai aujourd'hui, la commission étoit néanmoins donnée et je compte qu'elle sera bien faite.

Je vous apprends avec plaisir, parce que je connois votre amitié pour moi, que j'ai reçu hier le Cordon de St. Michel avec la lettre du Roy qui me permet de le *porter dès à present*. Je vous prie d'en faire part à M. Bertin. Cette nouvelle lui fera plaisir je le sçai.

Je vous prie de m'envoyer une pièce de ruban noir moiré pour remplacer mon cordon qui ne durera pas toujours.

Consultés Mr. SOUFFLOT et envoyés moi la pièce par la poste par le 1er courrier. Les vents sont contraires et paroissent opiniâtres, je pourrai encore la recevoir. Contresignés mes respects à Madame et à vous toute amitié.

POIVRE [3]).

M. Parent.

1) L. a. s.

2) *Jean-Charles-Philibert* TRUDAINE de MONTIGNY, fils de *Daniel Charles* TRUDAINE, Intendant d'Auvergne, né á Clermont en 1733; † 5 août 1777; remplaça son père comme Intendant général des finances; membre honoraire à l'Académie des Sciences.

3) L. a. s.

X

A Lorient, le 26 février 1767.

J'ay reçu, Monsieur et cher ami, avec votre lettre du 19 de ce mois, mon mémoire et la lettre de M. Baudouin, je vous remercie bien de toutes les peines que vous vous donnés pour toutes mes affaires.

Mr. Droux m'a prévenu de la remise que lui a fait faire M. de Montigny d'une somme de 168 ₶ pour des commissions dont il m'a chargé et j'en ai accusé la réception à M. de Montigny.

Je n'ai pas encore reçu la pièce du Ruban que je vous ai demandée; vous me ferez grand plaisir de me la faire parvenir le plustot possible.

Ma femme qui me charge de vous faire mille compliments se porte mieux que jamais; elle est ainsy que moy bien sensible à la part que vous avés pris à son indisposition; elle suivra vos conseils pour que ses yeux ne se ressentent pas des effets que peut produire la rougeole. Vous connoissés tous mes sentiments, et la tendre amitié que je vous ai vouée.

Nos respects je vous prie à Madame et à votre aimable famille.

Poivre. [1])

Aujourd'hui 27 février j'ai reçu la pièce de ruban que vous m'avés fait le plaisir de m'envoyer. Je vous en remercie et je vous prie de la passer à mon débit. Il n'est pas question de payer à Mr. de Ste Catherine [2]) mon imprimerie, mais seulement son port de Paris à Lorient.

---

1) L. s.

2) L'un des directeurs de la Compagnie des Indes.

Le fil dont vous me parlés est certainement de l'*Abaca*. Or l'*Abaca* est un bananier sauvage dont les montagnes des Philippines sont couvertes. La filasse est bonne pour cables, on en fait de la toile que vous pourrés voir chés Mr. de Jussieu [1]) à qui j'en ai donné sous le nom de *Nipis*. Cet arbre croit dans un an, donne plus de filasse que le cocotier dont il faut attendre le caire très longues années. Les vents s'obstinent à être contraires. Bonjour, santé, amitiés sans réserve.

Poivre. [2])

A Monsieur

Monsieur Parent, premier Commis de Mr. Bertin, Ministre et Secrétaire d'Etat, rue Poissonnière, à Paris.

XI

26 juin 1777. [3])

Monseigneur,

J'ai reçu la lettre que vous m'avés fait l'honneur de m'adresser le 17 de ce mois avec les deux petits cornets de graines qui y étoient renfermés. Celles du cardamome m'ont fait d'autant plus plaisir, que c'est moi qui avoit tiré cette épice de la côte malabare et qui en avoit introduit la culture à l'Isle de France. Le cardamome est un objet de commerce pour l'Asie dont les habitans en consom-

---

1) *Bernard* de Jussieu, né á Lyon en 1699; † à Paris, 6 nov. 1777; entré á l'Académie des Sciences en 1725.

2) P. S. autog. sig. de l'initiale P.

3) Concernant les graines chinoises et le poisson de l'isle de France appellé Gourami et les cardamomes. — Rép. le 2 juillet 1777.

ment beaucoup en le meslant avec leur béthel. L'autre graine est celle de la Zédoaire apportée de Madagascar à l'Isle de France. C'est sa racine qui est un objet de consommation pour la médecine. Les naturels de Madagascar qui la nomment Volengo, en mettent dans leur ris et dans tout ce qu'ils mangent. C'est une racine aromatique comme le gingembre. Les fleurs de ces deux plantes sont bleues et d'une forme singulière. Je vais en essayer la culture. Je n'avois pu semer que l'année dernière les graines de Chine que vous aviés eu la bonté de me faire donner l'année précédente. Trois espèces seulement avoient poussé, le mûrier et deux variétés de concombre qui ont fleuri, leurs fruits ont noué, mais ne sont pas parvenus à maturité, ce sont de bonnes espèces que nous n'avons pas en France et que je regrette. L'hiver a également fait périr les jeunes mûriers qui s'étoient annoncé avec de la bien bonne feuille meilleure que tout ce que nous avons ici.

Il ne faut pas, Monseigneur, vous décourager pour ce manque de succès, dans notre premier essay; l'année dernière les graines du païs n'ont pas mieux réussi chez moi que celles de Chine. Les vents de nord qui ont régné presque toute l'année ont été fort contraires à la végétation et à toute espèce de semis. Je vous prie de demander à Péquin de nouvelles graines de toute espèce de fruit, de légumes, de fleurs et d'arbres du païs. Mais je désirerois que les noyaux, les pépins et toutes les graines un peu grasses, vous fussent envoyés dans des flacons ou petits vases de terre vernissée, bien bouchés et les graines enterrées dans un sable fin bien sec, les autres graines dans des cornets de papier étiquetés en caractères françois.

Je ne vois pas qu'on ait essayé à l'Isle de France de vous en-

voyer le poisson Gourami que vous aviés demandé. Il seroit plus facile de vous en envoyer qu'il ne l'a été d'apporter de Chine en France le poisson doré. Le gourami est un beau et excellent poisson, bien supérieur à tous nos poissons d'eau douce et a presque tous nos poissons de mer; il est familier, s'élève facilement dans la plus petite pièce d'eau, grossit, s'engraisse et multiplie très promptement. Ce seroit un beau présent à faire à l'Europe. Il a été apporté des Moluecques à Batavia et de Batavia à l'Isle de France en 1760 ou 61. M. Ceré est celui qui les a le plus multiplié à l'Isle de France, c'est le seul à qui il faille s'addresser pour en avoir.

Ce Mr. Ceré est, Monseigneur, ce bon cultivateur chargé de la culture de nos épiceries, pour lequel j'ai pris la liberté de vous demander, et pour lequel j'ai l'honneur de vous demander encore vos bontés auprès de M. de Sartine.

Permettés, Monseigneur, que je vous renouvelle ici les assurances de mon attachement, de ma reconnoissance et de tous mes sentimens respectueux.

J'ai l'honneur d'être avec le plus profond respect,

Monseigneur,

Votre très-humble et très-obéissant serviteur,

Poivre.

A la Freta le 26 juin 1777.[1])

---

1) L. a. s.

XII[1])

On s'est trompé, Monsieur, lorsqu'on a dit au Ministre que j'avois entre les mains un Manuscrit chinois de sa Bibliothèque. Je ne me rappelle pas avoir jamais eu d'autre manuscrit chinois appartenant à Mr. Bertin, que celui qui est la traduction d'un poëme sur les jardins. Si c'est celui que vous réclamés, vous devés le trouver chés M. Parent père à qui je l'ai remis dans le tems.

J'ai l'honneur d'être avec des sentimens respectueux,

Monsieur,

Votre très-humble et très-obéissant serviteur,

Poivre.

Lyon, ce 9 7bre 1777.

XIII

23 Octobre 1778.[1])

Monseigneur,

Vous avés eu la bonté l'année dernière de me faire part des graines que nos missionnaires vous avoient addressé de la Chine. La saison étoit trop avancée lors que je les reçus, pour les semer la même année. Je n'ai pu les semer que le printems dernier et je vais vous rendre compte du succès de ces graines.

De toutes les espèces qui m'avoient été addressées de votre part, huit seulement ont réussi. Sçavoir trois diffirentes sorte de giraumont

1) L. a. s.

dont un long fort gros à écorce d'un vertfoncé, un de moins gros volume à écorce rayée de vert et de jaune, un troisième dont le fruit a la forme d'un melon. Une calebasse singulière d'une grosseur moyenne et brodée extérieurement par des excroissances semblables à des verruës.

Une seule plante de *pè-tsai* d'une très grosse espèce que je conserverai pendant l'hiver pour la faire grainer au printems prochain.

Quelques petits haricots ou phaséoles de peu de valeur qui n'ont porté que cinq ou six cosses dont les fèves ont parfaitement mûri. Ces haricots sont fort petits, de couleur brune, je ne les juge pas de bien bonne qualité. Il y en a en Chine une espèce excellente qui donne beaucoup et dont les cosses n'ont pas de fil.

Il s'est trouvé dans le paquet qui m'avoit été addressé de votre part plusieurs cornets de même espèce, d'une petite graine parfaitement semblable à celle de l'amaranthe ou crête de cocq; cette graine a bien levé et a poussé comme mauvaise herbe. C'est un *Blittum*, espèce de légume très commun en Chine estimé dans nos colonies des Indes et de nos Isles où on le mange comme des Epinards. Quoique les Chinois et nos colons des Indes en fassent grand cas, je l'ai fait arracher avant qu'il ait donné sa graine, parce que c'est un légume d'un goût grossier en comparaison de nos épinards et que si je l'avois laissé grainer, je n'aurois plus été le maître de la détruire dans mon jardin.

Ce que j'ai eu de mieux, à ce que j'espère, c'est une plante dont la feuille ressemble un peu à celle de notre rose mauve plus allongée, que je crois être une fleur agréable disposée en ombelle d'un beau rouge vif que j'ai souvent admirée dans les jardins de

la Chine et dont j'ai oublié le nom. Cette plante n'a pas fleuri, mais j'en ai transplanté dans des pots pour la conserver l'hiver dans dans la serre et la faire fleurir l'année prochaine. J'en laisse plusieurs en pleine terre pour essayer si elle résiste aux gelées. Elles en ont déja essuyé deux la semaine dernière sans souffrir aucunement. Si cette plante réussit, ce sera une nouvelle acquisition, nous ne l'avons pas encore. J'aurai l'honneur de vous en rendre compte l'année prochaine.

Mr. de JUSSIEU, démonstrateur au Jardin royal des Plantes qui est venu à Lyon voir sa famille, retournera à Paris à la fin du mois et sera porteur d'un paquet de graines de *pè-tsai*, cueillies dans mon jardin, sur des plantes provenantes de graines chinoises. Ce Mr. s'est chargé de faire remettre le paquet à votre hôtel.

Mr. de CHOMPRÉ[1]) m'ayant prévenu que je pouvois lui addresser quelques questions que j'aurois à faire à nos Missionnaires de Chine et que vous auriés la bonté de permettre qu'elles fussent jointes à vos expéditions, je prends la liberté de les insérer ici. Mes questions se réduisent à quatre, sçavoir, sur l'art des indigotiers chinois, sur le borax, sur le salpêtre, sur le tirage des soies de Nanquin. J'y ai joint une notte des graines les plus essentielles à demander en Chine. Je vous supplie, Monseigneur, de vouloir bien appuyer de votre recommandation les questions que je propose et dont vous sentirés l'utilité, ainsi que les demandes que je fais des graines les plus utiles, avec l'indication de la meilleure manière pour les faire parvenir en bon état.

Je vous prie d'avance de me faire une petite part dans ce tems, de l'envoi qui vous sera fait et de me communiquer surtout la

1) Voir supra, *T'oung pao*, Mai 1913, p. 244 *n*.

réponse aux questions sur l'art de l'indigoterie. Je suis persuadé qu'en suivant la méthode des Chinois, nous réussirons à faire sans peine et sans beaucoup de frais du bon indigo en France. J'en ai chés moi la plante naturelle au produit.

Permettés, Monseigneur, que je vous renouvelle ici les assurances de tous les sentimens que je vous ai voué pour la vie.

Je suis avec le plus profond respect,

Monseigneur,

Votre très humble et très obéissant serviteur,

Poivre.

A La Fréta ce 23 Octobre 1778.

XIV

Note sur Mr. Flinck ou Frinck, ci-devant interprète de la langue chinoise, pour le Comptoir de la Compagnie d'Angleterre à Canton [1]).

Mr. Frinck [2]) a été envoyé très jeune en Chine, aux frais de la Compagnie des Indes, d'Angleterre. Il y a été envoyé comme enfant de langue pour y apprendre le chinois et pouvoir servir d'interprète entre les Anglois et le Gouvernement, ou les marchands chinois.

Mr. Frinck ou Frink arrivé en Chine en 1739 ou 1740, a été mis entre les mains des négocians chinois amis des Anglois. Il a été habillé à la chinoise, et a vécu plusieurs années parmi les Chinois qui l'ont emmené dans les provinces intérieures.

---

1) A Mr. Parent. On doit vérifier au bureau des Affaires étrangères si ce Mr. Flink n'est pas le même que Mr. Floin dont parle M. Durand.

2) En 1751, qui est la dernière époque où j'ai vu Mr. Frinck, cet Anglois me parut de petite taille, mince de corps, d'assés mauvoise mine et le visage un peu marqué de la petite vérole. C'est là tout ce dont je puis me souvenir. Il pouvoit alors avoir environ 28 à 30 ans. — N. A. de Poivre.

Après avoir appris la langue mandarine, le jargon de la province de Canton, il a été conduit dans la province de Fou-kien qui est une des provinces orientales de la Chine. Il y a appris encore la langue particulière de cette province qui diffère autant de la langue mandarine, que le Breton du François. Mr. Frink est le seul Européen qui ait appris cette langue du Fou-kien, langue très utile pour ceux qui négocient à la Chine, parce que les habitans de cette province sont les plus grands négocians de la nation chinoise, les plus industrieux, les plus travailleurs et les plus entreprenans.

C'est Mr. Frink qui en 1744 servoit d'interprête à Mr. Anson dans son entrevue avec le Vice-roy de Canton, ce fut lui qui procura à ce commodore anglois une audience du dit Vice-roy.

Ce fut ce mesme Mr. Frink qui en 1760 s'embarqua à Canton sur une corvette angloise qui fut expédiée pour reconnoitre les côtes orientales de la Chine. L'objet apparent de cette expédition étoit de faire parvenir à l'Empereur, par la voye de M. Frinck une requeste des négocians anglois portant plainte contre les prétendues vexations des Magistrats de la province de Canton.

Pour remplir cet objet apparent M. Frink entra avec sa corvette dans le Golfe de Leao-tong, au fond duquel il trouva une rivière qui l'approcha de Péking. Il entra avec sa corvette dans cette rivière qui le conduisit à quelques lieues de Pé-king. Il trouva aux approches de la capitale des corps de gardes chinois, qui arrêtèrent le bâtiment et l'empêchèrent de passer outre.

L'officier chinois qui commandoit le poste ayant demandé le motif d'un voyage aussi nouveau et si extraordinaire, M. Frink répondit qu'il étoit porteur d'un placet à l'Empereur de la part de

sa nation. L'officier demanda le placet, se chargea de le faire parvenir et d'avoir sous peu de jours, les ordres de l'Empereur.

Le placet fut remis et porté à Peking; quelques jours après il vint ordre de retenir la corvette, d'y mettre une garde, de débarquer le Sr. Frink, de le conduire à Péking.

A son arrivée à Péking, il eut ordre de retourner à Canton à la suite de deux grands mandarins nommés commissaires, pour aller examiner sur les lieux les plaintes contenues dans la requeste des Anglois contre les Magistrats de la province de Canton.

Mr. Frink retourna donc par terre laissant sa corvette entre les mains des Chinois. On n'a jamais eu depuis de nouvelles de ce bâtiment anglois; on a dit dans le tems, que les Chinois l'avoient brûlé ou fait périr avec tous les Anglois qui y étoient.

Les Commissaires arrivés à Canton avec M. Frink, examinèrent les plaintes des Anglois, les trouvèrent fondées à l'égard du *Dro-pou* [1]) ou Douanier qu'ils envoyèrent prisonnier à Péking. Les plaintes contre le Fou-yen ou Vice-roy se trouvèrent sans aucune espèce de fondement.

M. Frink fut condamné à tenir prisonnier pendant une année et chassé ensuite des états de l'empire. Son ancien maître de langue qui fut convaincu d'avoir écrit la requeste des Anglois fut condamné à mort et être exécuté en présence de Mr. Frink.

A cette époque tous les Européens en général ont été beaucoup plus resserrés à Canton. Il leur a été deffendu de nouveau d'aborder à aucun autre port de l'empire. Il a été deffendu à tout Chinois de leur apprendre la langue du païs.

M. Frink est retourné en Angleterre en 1763. Cet Anglois très versé dans la langue et les coutumes de la Chine, passoit à Canton

---

1) Lire *Hou pou.*

pour avoir peu d'esprit, et aucune connoissance surtout ce qui étoit étranger à la Chine où il avoit passé enfant.

Cet Anglois instruit, sans doute depuis son retour, des affaires de l'Europe, très versé dans les langues chinoises, dans la connaissance des coutumes du païs, connaissant les côtes orientales de la Chine, la facilité d'approcher de Péking par mer et par une rivière, connaissant Péking et l'intérieur de l'empire peut être très utile à une puissance qui auroit des vues sur la Chine [1]).

---

1) Il faut lire Flint — R. Montgomery Martin (*China*, II, 1847, p. 14) nous donne les renseignements suivants sur sa mission:

"A.D. 1761. M. Pigou, one of the supercagoes, suggested an embassy to Peking, with a view to renew the trade to the North. Mr. Flint was appointed, and was favourably received at Ningpo and Chusan.

"It soon appeared that the Chinese authorities at Canton were unfavourable, and it turned out that between them a sum of 20,000 taels was sent to the officers about the court of Peking, and an edict was procured which confined the trade to Canton.

"Mr. Flint was urged to depart from Ningpo, without either goods or provisions. He was forced to sail against an unfavourable mosoon, but instead of steering for Canton, he directed his course to the mouth of the Peiho, and from thence sent a petition to the Emperor at Peking.

"This petition reached the throne, and an enquiry was set on foot, the hoppo of Canton was dismissed, and several impositions unlawfully exacted, were taken off. The British ships were in future to be called Western Ocean ships, not "devil's ships".

"On Mr. Flint's return to Canton, his presence was required by the Isonstock [read *Tsong tou*] (viceroy.) The supercargoes of all nations accompanied him into the city, thinking, as they were given to understand, that new orders were about to be issued.

"On their arrival at the gate of the palace, their swords were taken from them; they were then forced into the viceroy's presence, and hesitating to pay homage, were actually thrown down on their faces. The Isonstock then called Mr. Flint, and read the Emperor's order for his banishment to Macao, for three years, and then leave the Empire for ever.

"This punishment was inflicted on Mr. Flint for going to Limpo (Ningpo) and the Native who wrote his petition was beheaded.

"Mr. Flint was kept in close confinement for three years, viz.: to 1762, and the English quietly submitted to this injustice".

XV

Lyon, 4 février 1778.[1])

J'ai l'honneur, Monsieur, de vous renvoyer cy-joint le mémoire sur les pê-tsài, que vous m'aviés fait passer de la part du ministre. J'y ai joint mes observations que je vous prie de mettre sous les yeux de Mr. Bertin dans un moment de loisir.

J'ai l'honneur d'être avec des sentiments respectueux,

Monsieur,

Votre très-humble et très-obéissant serviteur,

Poivre.

Monsieur de Chompré.

XVI

Observations sur le mémoire envoyé de Chine, au sujet du Pè-tsai.[2])

Le mot chinois *pè*, veut dire blanc, et celui de *tsai* veut dire légume. C'est ainsi que les Chinois nomment notre carde de poirée *Légume blanc*.

Le *pè-tsai* chinois est donc notre carde de poirée, dont les Chinois font grand cas, tant parce qu'ils sont très pauvres en légumes, que parce que celui-ci est en effet l'un des meilleurs qui se trouvent dans leurs jardins. La carde poirée de Chine est d'une qualité supérieure à la nôtre. Elle vient plus grande, sa carde est plus large, plus longue, plus épaisse, plus tendre, moins fade que celle que nous avons en France.

J'en avois tiré des graines de Chine, pour mes jardins de l'Isle de France, où je n'en faisois pas cultiver d'autres. J'en ai apporté

1) L. a. s.

2) Autog. de Poivre. — *Pe ts'aï* 白菜. — *Brassica chinensis*, Linn.; chou du Chan Toung.

en France et je la cultive à la Fréta où elle réussit parfaitement; elle est plus belle et meilleure que nos cardes de poirée ordinaires.

J'avois également apporté des graines des trois espèces de pè-tsai, dont parle l'autheur du mémoire; toutes ont bien réussi: mais ces trois espèces de légumes confondus sous une même dénomination, par le commun des Chinois, sont réellement trois espèces absolument différentes, que les jardiniers Chinois distinguent parfaitement. On les nomme communément pè-tsai, parce que toutes ont des côtes très remarquables et également blanches. Mais les fleurs et les grains ainsi que la forme des feuilles en sont différentes.

La carde de poirée est le vrai pè-tsai. C'est celui que les Chinois estiment le plus. C'est celui qui se cultive à Ngan-sun, qui se transporte salé et confit au vinaigre, dans toutes les Provinces.

La seconde espèce que l'autheur du mémoire met la première est un vrai choux, d'une forme très agréable à la vue: mais sans mérite pour le goût. Ce légume qui sur plante paroit tendre comme une laitüe pommée crêpe, est dur, très difficile à cuire et sans goût. J'en ai abandonné la culture et il ne m'en reste pas même de graines.

La troisième espèce est une vraie moutarde à très grandes feuilles dont chaque plante cultivée avec soin par les jardiniers Chinois, devient grosse comme un beau choux, sans jamais pommer, néanmoins c'est le premier légume du printems. Les Chinois en font grand cas. L'amertume piquante de ce légume leur plait, en ce qu'il corrige la fadeur du ris, le goût fort piquant et grossier de ce légume plairoit a peu de personne chés nous. J'ai renoncé à sa culture.

Ainsi des trois espèces de pè-tsai dont parle le mémoire, la

seule carde poirée mérite quelque considération, en ce qu'elle est superieure en qualité et en grosseur à l'espèce que nous cultivons en France; mais il paroit inutile d'en faire demander des graines en Moscovie où peut-être il n'y en a pas. Si le Ministre est curieux d'en faire cultiver dans ses potagers, j'en ferai mettre à part cette année quelques plantes pour graines et j'aurai l'honneur de lui en envoyer.

XVII [1]

Il ne me sera pas aussi facile, Monsieur, de satisfaire le Ministre sur la dernière question que vous me faites de sa part, qu'il me l'a été de lui donner des éclaircissemens sur le pé-tsai. L'expression chinoise sur laquelle vous me demandés explication est bien vague et je pense qu'il n'y a qu'un lettré chinois qui puisse vous y satisfaire avec exactitude. J'ay souvent remarqué que les livres chinois se servent ainsi d'expressions vagues qui exigent de longs commentaires. Ils aiment en général à déterminer le nombre des arts, des sciences, des vertus, des devoirs, des peines, des délits, sans les désigner nommément. Un auteur en met plus, un autre moins, de sorte qu'on est souvent très embarrassé pour les comprendre.

Je pense néanmoins que lorsque la notice envoyée de Chine, dit que Mong-tsée [2]) *étudia les six arts* [3]) elle veut parler des arts

1) Pièc signée.

2) 孟子 Meng Tseu (Mencius).

3) Les Six arts libéraux, 六藝 *Liou i*: 禮 *li*, Urbanité — 樂 *yo*, Musique. — 射 *ché*, Tir à l'arc. — 御 *yu*, Conduite des chars. — 書 *chou*, Ecriture. — 數 *chou*, arithmétique.

primitifs que les anciens instituteurs de la nation chinoise étoient obligés de sçavoir pour les apprendre au peuple; ces arts étoient l'agriculture, l'art d'arpenter, mesurer et niveller les terres pour fixer les propriétés, l'art de régler les tems et les saisons par le moyen des observations célestes, l'art de construire les bâtimens pour loger le peuple, celui de faire des tissus pour l'habiller, celui de la navigation qui comprenait en même tems celui de la construction des batteaux de toute espèce pour les transports.

Je pense que c'étoit là les six arts primitifs apportés par les anciens sages qui formèrent la première colonie chinoise dans le Chensi: Mais ce n'est là que mon opinion particulière, et il est possible que la notice chinoise veuille dire toute autre chose; il est très possible par exemple que l'art de forger les métaux et de les employer à l'usage de l'homme soit un de ces six arts étudiés par Mong-tsée. Je n'en sçay pas davantage et j'ay l'honneur d'être avec des sentiments respectueux,

Monsieur,

Votre très-humble et très-obéissant serviteur,

Poivre.

A La Freta, 20 février 1778.

XVIII [1]

Permettés, Monsieur, que sous les auspices du respectable Ministre auquel vous êtes attaché et qui est le protecteur de toute bonne œuvre, je vous consulte sur les moyens d'en faire réussir une que j'ai fort à cœur. Je sçai que vous êtes chargé spécialement

1) L. a. s.

de la correspondance avec la Chine et que le bureau duquel ressort l'affaire sur laquelle je veux vous consulter, n'est pas le vôtre: mais je ne vous demande que des lumières et vous pouvés certainement m'en donner.

Je désire procurer à un jeune homme de la plus grande espérance pour sa partie, l'entrée et l'entretien aux frais du roy dans notre école vétérinaire établie à Lyon. J'ignore entièrement de qui cela dépend.

Vous verrés par le mémoire cy-joint appuyé par le témoignage de tous les habitans du Bourg de Couzon:[1]) 1⁰ que ce bourg qui fournit presque toute la pierre dont est bâtie la Ville de Lyon, fait des pertes énormes en chevaux faute d'un bon élève de l'école vétérinaire; 2⁰ Que le jeune homme proposé et que je connois est plein d'ardeur et d'envie de s'instruire; 3⁰ Qu'il est fils du principal maréchal du lieu, fort honeste homme: mais pas assés instruit; 4⁰ Que la requeste a été présentée à M. l'Intendant de Lyon qui n'a pu accorder la demande. Mais je sçai qu'on a répondu verbalement au père du jeune homme qu'il falloit s'adresser à Paris à M. Necker (je pense que cela dépend de M. Bertin); 5⁰ Vous verrés enfin par cette requeste que le jeune homme se nomme Marin Coudour. Il est depuis trois mois à l'école vétérinaire de Lyon aux frais de son pauvre père qui ne peut plus fournir à la pension. Cependant le jeune Coudour a tant d'intelligence, tant d'ardeur pour l'étude et fait tant de progrès, que le Directeur de l'école (M. Flandrin) est désespéré de perdre un si bon élève.

Voudrés-vous bien, Monsieur, me rendre le service de m'apprendre quels seroient les moyens d'obtenir que ce jeune homme put continuer ses études dans l'art vétérinaire aux frais du roy,

1) Département du Rhône, à 3 kil. S. de Neuville, sur la rive droite de la Saône, au pied du Mont d'Or.

de la province, ou des écoles. Cette partie étant du département de Mr. Bertin, vous devés être à portée de me procurer les renseignements que j'ai l'honneur de vous demander. Vous me rendrés ainsi qu'à tous les villages qui m'avoisinent, un vrai service en me mettant en état de suivre cette affaire.

La requeste que je vous addresse cy-jointe est un peu salie par les mains du maréchal: mais ce pauvre homme n'est pas en état d'en faire copier une autre. Je vous prie de la garder à part, pour servir suivant les renseignemens que vous aurés la bonté de me donner.

J'ai l'honneur d'être avec des sentimens respectueux,

Monsieur,

Votre très-humble et très-obéissant serviteur,

Poivre.

A Lyon, ce 17 février 1779.

LE SYSTÈME MUSICAL

PAR

G. MATHIEU.

«Omnium magnarum artium, sicut arborum altitudo nos delectat, radices stirpesque non item; sed esse illa sine his non potest».

(Cic. *de Oratore*, 43.)

La détermination des hauteurs propres des sons musicaux, et la mesure des intervalles qui les séparent, sont du domaine de l'acoustique; mais la raison des affinités qui les lient et que l'artiste utilise sont le résultat d'une application libre des lois naturelles [1]).

L'exposé que j'en vais faire [2]), répond de soi aux recherches

1) L'existence de ces affinités se manifeste à l'oreille, quand on essaie à l'ariston une lecture à rebours, en retournant sur soi le carton: il n'y a plus ni musique ni rythme. Ce qu'elles sont, S. Morelot l'a dit, en définissant la tonalité «l'ensemble des rapports qui existent entre les divers sons du système musical, suivant des lois qui assignent à chacun de ces sons une fonction spéciale dans la conduite du chant et de l'harmonie.» (D. 1377—1378).

2) Pour les références d'abord plus fréquentes:

A. Le P. Amiot, aux *Mémoires concernant les Chinois*, tome 6. Paris, 1780.

B. Boëce, éd. Migne, P. L. 63.

C. M. Ed. Chavannes, Vol. 3 des *Mémoires de Seu-ma Ts'ien*.

D. D'Ortigue, *Dict. de Plain-Chant*, Migne, Paris, 1853.

J. A. *Journal Asiatique;* sans indication de nom d'auteur: M. Ch. Fossey, *Comptes rendus sur l'Assyriologie*.

L. E. *Leçons étymologiques* du P. L. Wieger (Ho Kien Fou).

P. L. *Patrologie latine* de Migne.

T. *T'oung pao*. Sans indication de nom d'auteur, articles de M. de Saussure.

Je cite le *Cheu King*, le *Chou King*, le *Liki* du P. S. Couvreur.

La figuration des termes chinois est celle du P. L. Wieger.

actuelles sur l'origine de la musique, la métrologie, la métrique. Il est basé sur cette observation de Fétis: „Dès que l'homme a déterminé la formule qui résume ses conceptions de relations des sons, il en subit les conséquences" [1]); et en confirme le bien fondé.

ÉNONCÉ DES LOIS.

1e Loi. (Lu-pou-wei, Amiot) Lorsque fut instituée la musique, on partit d'un son origine note LA, dont la hauteur est en diapason dit normal mi^3.

2e Loi. (Hoai-nan-tzeu, Blaserna, Mathieu) Quatre autres notes en sont nées, qui sont de quantité inégale; puis ensuite

3e Loi. Dans un développement ultérieur, cinq notes de seconde espèce.

4e Loi. La comparaison entre les deux suites d'intervalles de ces deux gammes a suggéré l'idée de gammes tropes de la première, en nombre 4, qui, avec celle-ci constituent 5 tons.

5e Loi. Les dernières notes obtenues dans la loi précédente ont conduit aux sons graves de la voix de ténor. Pour exploiter la région des notes aiguës, on a transporté en bloc l'échafaudage des 5 tons. Le mouvement s'est fait en quatre bonds, en faisant sonner la hauteur origine mi_3 successivement par les 5 toniques aiguës; où s'est constitué un quintuple clavier à 5 nuances de force.

6e Loi. En conséquence, un même ton se trouve gisant en 5 hauteurs avec des forces différentes. On l'a alors additionné avec lui-même, groupant en combinaisons ternaires ses différents états: modes, d'abord 3 en nombre, puis et absolument 10 en nombre. C'est ce que le „système des muances" a essayé d'exprimer.

Une conséquence de cette loi est qu'il y a trois diapasons musicaux. L'un d'eux a été pris par les anciens, dans la longueur du tuyau qui le sonne, comme unité de mesure (le pied).

---

1) D. XIX note (a).

7e Loi. Les notes de seconde espèce, obtenues dans la 3ème loi, ont été traitées comme les premières et en dépendance du développement précédent.

L'échafaudage qui en résulte semble dépendre de la note LA Bémol portée au cinquième clavier, comme les notes de première espèce dépendent du „διὰ πασῶν", qui est la note LA portée à sa hauteur ultime (notre ut dièze$_4$).

En cette situation, le rattachement de ces notes avec les premières est en conséquence des lois constitutives du Système, d'où le „genus enharmonium" est dit „optime atque apte conjunctum" [1]. Il est à remarquer que l'expression „ἐναρμόνιος, concinnus (à l'aspect régulier)" [2]) implique par elle-même le mélange des notes de seconde espèce avec les notes de première espèce; et que, par conséquent, la collection des notes dites diatoniques ne constitue pas un genre musical. L'hésitation n'est pas possible devant ce fait que le dis-diapason de genre enharmonique a été pris comme division en fuseaux horaires et partage en „mansions lunaires".

Cependant, pour un rattachement d'aspect plus intime, on imagina de faire glisser l'échafaudage des notes de seconde espèce d'un apotome vers l'aigu, afin d'amener leur tête La Bémol à coïncider, — à se confondre en hauteur, avec la note tête du système, le La Diapason. Ce nouveau mélange des notes de seconde espèce avec les notes dites diatoniques constitue le genre chromatique; le genre mineur, par rapport à l'autre dit genre majeur.

Les mélodies, qui n'existent pas sans l'un ou l'autre de ces mélanges, ont d'abord été conçues uni-modiques, faisant leur terminaison sur la tonique grave du clavier intermédiaire, après avoir rebattu la tonique aiguë du clavier inférieur d'une des combinaisons ternaires qui constituent les modes.

1) B. 1188, C.
2) P. L. 131, 944, A.

(Tel le ton de plain-chant 2 de l'introït „Dominus dixit" de la première des trois Messes de Noël, 5 θ. Le ton peregrinus „In exitu Israël de Aegypto", — F. Clément, *Méthode de plain-chant*, Hachette 1872, p. 208, la 1ère lecture — n'est pas uni-modique: la 1ère partie du verset est 4 η; la 2de partie 4 ε).

8e Loi. La voix de ténor n'a pas que le registre de poitrine; et dans ces voix „les sons de tête habilement employés ont un charme infini" [1]). Pour y atteindre musicalement, après avoir observé les différences naturelles des voix, la voix Soprano à l'octave aigu, la voix de Basse descendant au grave à la sixte mineure, on imagina de regarder le second registre de la voix de ténor comme une voix aiguë, la „basse du soprano".

Les collections précédentes s'augmentèrent ainsi de la sixte mineure grave de leur octave aiguë, c'est-à-dire qu'on a dans un timbre différent les tierces majeures des notes jusqu'ici obtenues. Où se clôt le Système: 49 cordes.

Ces notes qui, de par la nature de la voix, sont plus faibles, permettent, dans la mélodie, l'expression passionnée: tel le chant entendu en 533 ou 532, la nuit, près de la rivière P'ou. [2])

9e Loi. Le mode n'est désigné par la finale et la note rebattue (7e Loi) que dans le cas où ces deux hauteurs, dans le système musical, lui sont propres. Aussi le tableau à double entrée, qui sert à classer les airs, supposés tous écrits comme on le fait d'ordinaire selon le diapason moyen, porte-t-il à ses croisements parfois plusieurs modes: $\kappa\alpha\delta$, $\varepsilon\zeta$, $\eta\gamma$.

La difficulté pratique d'un classement précis a amené les „cordes modales" traces de la tonique grave, puis, et mieux, „l'Accord,

1) A. de Garaudé: *Méthode complète de chant* (Op. 40.) 2ème éd., p. 16. Il n'est peut-être pas inutile de faire remarquer que A. de Garaudé donne son tableau des voix, p. 9, selon le diapason grave; Blaserna donne le sien selon le diapason dit normal.

2) P. L. Wieger *Mém. Hist.* pp. 177—179.

avec ses 3 notes" déterminatrices de 3 claviers constitutifs du mode.

La musique moderne va naître, oublieuse de son origine, la voix, et plus „art", comme tirant de soi pour l'expression du beau, ses ressources.

Le Système, construit pour la mélodie, la portait en son sein; car le mode γ est identiquement dans une nuance plus accentuée le mode α: d'où l'idée de la transposition devait naître, quand, au lieu de chant, on pensa à la musique instrumentale. Alors on s'avisa, sans raisonner explicitement comme je le fais, que la tonalité regardait plus au diapason propre qu'à la hauteur acoustique; et, en conséquence, au lieu d'écrire les traces en hauteur des 2 toniques aiguë et grave, selon qu'elles sont aux 3 claviers (cordes modales), on désigna les notes en écrivant leur échelle selon leur diapason musical propre. On eut alors du grave à l'aigu les tons Sol, La, Si ♭, Si, Ut, Ré, Mi ♭, Mi, Fa, Fa ♯, Sol, La, Si ♭, ayant dans leur constitution différente un vrai rapport avec la musicalité, et dans leur rapprochement musical invitant a l'Harmonie avec sa puissance d'imposer des changements de mode, et de signifier des conflits. L'écueil est que plus facilement on peut détonner; ainsi en Ut on peut être en trois tons, au ton 5, modes θ, β, ι, $\varkappa$; au ton 4, modes ζ, γ avec α; au ton 3, mode δ.

10e Loi. (Fondement de l'emploi des Timbres, desideratur).

11e Loi. Pour permettre un usage immédiat devant rehausser le culte, et aussi afin de régler le fluxus de l'émission des notes en dépendance des résultats obtenus, on pensa à l'ambitus dans lequel se meut la diction publique au ton emphatique παρακαταλογή, et, totalisant les notes des séries musicales qui y avaient leur finale et leur note à rebattre, on eut des moules de quantité en remarquant la nature de la note (comme elle est définie dans la 2e loi), et des matrices rythmiques en considérant uniquement la différence des claviers.

12e Loi. (Sur la mesure, en préparation).

Ainsi, par la nature même du sujet, et à mon insu, je me suis trouvé amené à développer le programme de la Technique avec ses trois progressions, *τὸ ἁρμονικὸν, ῥυθμικον, μετρικὸν.*

L'éveil m'a été donné un soir de grande fatigue, quand, dans le calme de la nuit, j'entendis la ritournelle aux sons faibles, que jouent les bonzes lorsqu'ils vont puiser l'eau qui doit guérir un malade. La douceur silencieuse de cette troupe qui se faufile à travers les ruelles resserrées d'un hameau chinois, sollicite les sens; car elle apporte à l'oreille une jouissance qui ne se trouve qu'au jeu naturel de nos facultés, ce que notre gamme à tempérament égal ne peut produire.

Pour permettre un usage immédiat de ce travail, je donne dans leur correspondance avec les notes du système, les longueurs proportionnelles de cordes que veut donner Boëce (B. 1271, correction typographique de Glaeran. Migne y a ajouté 2 coquilles faciles à remarquer).

Le tableau qu'a eu Boëce est un document altéré comme chiffres et comme appellations; exemple, le tableau donne 2736, erreur de copiste pour 2730, 666 .... Boëce ne le remarque pas, et construit sur cette donnée fautive un raisonnement (B. 1258. A).

Touches	Notes	Cordes (longueurs proport.)	Touches	Notes	Cordes (longueurs proport.)
d^2 re	♮ si	2048.		mi♯	2876, 7517.
	(ut♭)	2075, 9414.	$g\sharp^1$ la♭	f fa	2916.
	la♯	2157, 563**8**.	g^1 sol	e mi	3072.
$c\sharp^2$ re♭	si♭	2187.		re♯	3263, 345**7**.
c^2 ut	a la	2304.	$f\sharp^1$ sol♭	mi♭	3280, 5.
b^1 si	sol♯	2427, 259**3**.	f^1 fa	d re	3456.
	la♭	2460, 375.	e^1 mi	ut♯	3640, 888**9**.
$a\sharp^1$ si♭	g sol	2592.		re♭	3690, 5625.
a^1 la	fa♯	2730, 666**7**.		si♯	3835, 66**90**
	sol♭	2767, 921**9**.	$d\sharp^1$ mi♭	c ut	3888.

Les Cors peuvent fournir toutes les notes du système, mais il y faut 8 Cors: en Mi♭, en Ré♯, en Fa♭, en Mi, en Fa, en Sol♭,

en Fa♯, en Sol: avec leurs harmoniques 9, 12, 16, 18, 24, 27, 32, 36, 48, 54. — UN ton de Cor donne plus ou moins de bonnes notes; le Cor en RÉ se classe le premier, avec quatre notes exactes, Ré, Mi, La, Si, et trois notes différentes de moins de $^1/_8$ de c, Ré♭, Sol♭, La♭. Le Cor en RÉ♯ a autant de bonnes notes, mais elles sont d'un moins bon usage. Le Cor en Ut vient après. On voit que le choix du ton de RÉ pour le Cor de chasse, s'est fait en conséquence du système musical exposé.

La gamme à tempérament égal a une note exacte que nous lisons mi_3 et qui est une note RÉ ($mi_3 = d$); et deux notes, la (note SOL, g) et si (note LA, a) qui diffèrent de moins d'un huitième de c, des hauteurs de notes du Système.

La gamme de l'orgue est exacte mais incomplète: Cfr. Dom Bedos, au Manuel Roret, Facteur d'orgue, éd. 1849, nn. 114, 115, 188, 189. J'ai indiqué la concordance. On y voit que les symboles sont à tort affectés du signe ♯; — la notation allemande H pour SI est exacte, la nôtre est défectueuse.

Les chants recueillis en divers pays viennent se classer dans le système, prouvant notre commune origine, et dans leurs différences livrant les qualités propres des diverses races. En exemple appartenant au même mode 4β E, les mélodies suivantes:

"Il pleut bergère" (dictionnaire Larousse-Augé. L'air y est écrit selon le diapason dit normal.)

Wolkweise, *das Abendglöcklein* (en diapason grave);

Romagnesi, *Les plaisirs du village* (en diapason moyen);

Dans l'Alaska, "O Hé!" (Mgr. Seghers, *Miss. Cath.* 1880, p. 635, en diapason normal);

En Afrique, chez les Fang, Chant des sorciers (P. Trilles, *Miss. Cath.* 1900, p. 304, en diapason moyen);

Bas Niger, deux chants d'enfants pagayeurs (P. Ganot, *Miss. Cath.* 1901, p. 478, en diapason normal);

Afrique orientale allemande, un chant recueilli par le P. Amouroux (*Anthropos* 1913, p. 129, en diapason moyen).

1ère LOI (Lu-pou-wei, Amiot).

Un des propos tenus chez Lu-pou-wei († 235 A. C.) (Lu-cheu tch'ounn-ts'iou, c. 5) dit: "Autrefois Hoang-ti ordonna à Lyng-lunn de fabriquer les tuyaux sonores . . . . ." [1])

Hoang-ti, dit l'histoire, ordonna à Lyng-lunn de travailler à régler la musique. Lyng-lunn se transporta dans le pays de Si joung, dont la position est au nord-ouest de la Chine. Là est une haute montagne, au nord de laquelle croissent des bambous d'une très belle venue . . . . ." [2])

L'abbé Roussier, qui avait bien voulu se charger d'éditer le mémoire du P. Amiot, a failli nous priver de la 1ère loi, pour une difficulté personnelle de science acoustique. Du moins son respect du texte nous la conserve en note. "Je supprime ici, dit-il, diverses fables que racontent les Chinois, savoir que Lyng-lunn prit l'un de ces tuyaux, le coupa entre deux nœuds, en ôta la moëlle, souffla dans le tuyau, et qu'il en sortit un son qui n'était ni plus haut ni plus bas que le ton qu'il prenait lui-même lorsqu'il parlait sans être affecté d'aucune passion; effet bien plus que merveilleux, puisque dans un tuyau ainsi ouvert et aussi court qu'on le suppose, le souffle doit passer de part en part sans rendre aucun son."

Cependant la précision scientifique qu'on peut remarquer au texte, le défend. Cette "haute montagne au nord de laquelle croissent des bambous de très belle venue" semble bien prouver en économie forestière que le Chinois y est allé. "Les arbres qui occupent des versants au midi ont leurs pousses annuelles plus tôt lignéfiées, par

1) C. 642.

2) A. 86 et note (a).

suite moins allongées, et leur fût moins élevé que les arbres recevant une lumière plus faible."

Par une bonne fortune nous avons même la réponse à la difficulté soulevée. "L'instrument (la sodina malgache) ouvert aux deux extrémités et dépourvu du trou latéral d'embouchure, diffère par là même essentiellement de notre flûte. Pour jouer, l'artiste renfle sa joue gauche, entoure presque entièrement de ses lèvres un bout du tuyau, et ne laisse à découvert qu'un tout petit intervalle par où pénètre le souffle." [1])

Le texte chinois, serré plus que ne l'a fait le P. Amiot, rapporte donc que, d'une tradition antérieure à 235 A. C., la musique dépendait d'un premier son dont la hauteur absolue, comme on le fit constater à l'envoyé chinois, était "ni plus haut ni plus bas que le ton qu'il prenait, quand, sans être affecté d'aucune passion, il adressait la parole à quelqu'un," constatation d'un fait non singulier, mais naturel à toute voix de ténor.

L'affirmation est à comprendre dans les habitudes antiques, et nous dirions maintenant: le son 1er, origine des sons musicaux — celui que nous avons appelé LA dans la gamme [2]), est en hauteur absolue, le ton de voix d'un ténor qui aborde en une conversation vivante un camarade. — D'expérience personnelle, que corrobora ensuite l'étude des notations, c'est Mi_3 du diapason dit normal. [3]) —

1) *Mélodies Malgaches, recueillies....* par le P. E. Colin, S. J., Correspondant de l'Institut, Tananarive 1899. p. VI.

On savait, sans le comprendre, que Midas d'Agrigente avait continué de jouer avec le seul tuyau qui lui restait après qu'il eut rejeté l'anche dont la languette s'était brisée dans la bouche. Pindare, 12e Pythique. «*Les Odes Pythiques*.,... traduites par M. Chabanon». Paris, 1772. p. 333.

Cfr. P. S. Couvreur, *Dict. classique* (Ho kien fou, 1911), p. 252, col. 3, Io, petite flûte; nœud de bambou.

A. Pl., lisez 246 en continuant la pagination précédente du texte.

2) L'affirmation est ici purement gratuite. Elle pourrait s'établir à la loi 4ème; mais sera justifiée aux lois 5e et 6e.

3) Pour son intonation naturelle, je citerai le cri d'un marchand chinois que le

Les Chinois ont appelé Koung la note, et Hoàng tchoung le tuyau qui sonne cette hauteur primitive. [1])

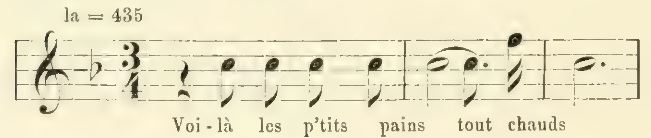
2e LOI (Hoai-nan-tzeu, Blaserna, Mathieu). [2])

Le recueil de Hoai-nan-tzeu [3]), après avoir dit de la 1ère loi: "(Le son) Koūng du (tuyau) Hoàng tchoūng est le père, le chef, le général de tous les autres tons, ... la place du Hoàng tchoūng est à Tzèu, qui désigne la 11e lune, celle où se trouve le solstice d'hiver. Son nombre est 81", continue [4]): "La 11ème lune engendre, en descendant, la 6ème lune où se trouve le tuyau Lînn tchoūng

P. J. Hoeffel a entendu en 1891 à Tai ming fou, et qu'en instrumentiste il a noté selon le diapason normal



Intonation naturelle, mais tous les cris ne débutent pas ainsi, et il y en a qui prennent comme hauteur la teneur de la diction emphatique (Cfr. la 11e loi): tel ce cri relevé à Boulogne en 1911, cri qui n'appartient pas à la musique. (Almanach de l'action populaire de Reims pour 1912, p. 134).



Le marchand de Boulogne débite un rythme δ 2. D, le chinois une phrase musicale δ 1. E, dite sur le rythme ι 4. D. Ce rythme D ne contenant que des notes de 1ère espèce, doit être modifié pour être d'un usage musical (loi 7). Le compositeur le fait et altère les relations d'intensité, en ayant égard selon qu'il lui convient au moule de quantité et aux 2 accents musicaux que donne la lecture de la musicalité des notes du rythme. Le résultat de son choix est, en conséquence des imitations qui constituent la phrase musicale, dans les quantités natives des notes employées, le Mètre. (P. L. 151. 755. A).

1) A. 89.

2) Trois noms parce que la loi dit trois choses.

3) Hoai-nan-tzeu, alias Liou nan, roitelet du Hoai nan; en littérature le philosophe de Hoai nan, + 122 A. C. — P. Wieger, T. H. 469; T. P. 126 et 176. — Un mécène comme Lu-pou-wei. Il a reçu chez lui des savants hindous.

4) A. 119.

dont le nombre est 54. La 6e lune engendre, en montant, la 1ère lune qui est la place naturelle de Taí tsoû dont le nombre est 72.

La 1ère lune engendre, en descendant, la 8ème lune où se trouve le Nân lù dont le nombre est 48.

La 8ème lune engendre, en montant, la 3ème lune où se trouve le Koū sì dont le nombre est 64.

La 3e lune engendre, en descendant, la 10e lune où se trouve le Yíng tchoūng dont le nombre est 43 (Il faudrait 42, 66 . . . .).

La 10e lune engendre, en montant, la 5e lune, où se trouve Joeì pīun dont le nombre est 57 (Pour 56, 88 . . .).

La 5e lune engendre, en montant, la 12e lune, qui est la place naturelle de Tá lù dont le nombre est 76 (Pour 75, 851 851 . . . .).

La 12e lune engendre, en descendant, la 7e lune, où se trouve Î tsaî dont le nombre est 51 (Pour 50, 567 . . .).

La 7e lune engendre, en montant, la 2e lune, où est le Kiā tchoūng dont le nombre est 68 (Pour 67, 423 . . .).

La 2e lune engendre, en descendant, la 9e lune, place naturelle du Oû í dont le nombre est 45 (Pour 44, 9492 . . .).

La 9e lune engendre, en montant, la 4e lune, où est le Tchoûng lù dont le nombre est 60 (Pour 59, 93 . . .)."

Ce qui apparaît d'abord dans ce texte, c'est la loi d'une double génération alternante: on descend d'une quinte pour remonter d'une quarte dont on prend la quinte, &c.

C'est là une application libre de cette loi naturelle dont Blaserna [1] a écrit: "Quand on interroge, la voix monte d'une quarte; pour accentuer un mot, on monte encore d'un ton et on arrive à la quinte. Quand on termine un récit, on descend d'une quinte."

Mais où s'arrêter dans l'application de cette loi?

---

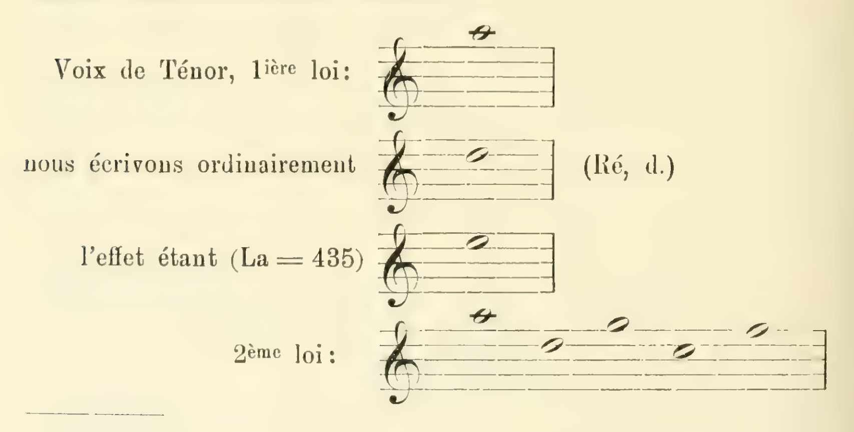
1) Blaserna, *Le son et la musique*, Paris, Germer, 2e éd. 1877, p. 99.

Il est incroyable que le P. Amiot qui énonce cette loi 143 et 264 (Pl.) ait raisonné différemment 126, 129, 158. Sur le détail des chiffres énoncés, il est à remarquer

Dans le décret instituant le calendrier T'ai tch'ou (104, A. C.), il est dit: "(Le tuyau) Hoàng tchoung rend (la note) Koung, (le tuyau) Lînn tchoung rend (la note) Tcheng (Tche), le Taí tsoû (Tai ts'eou) rend Chāng, le Nân lù rend Ù, le Kou sì (Kou sien) rend Kiaò (Kio)"; et Seu-ma Ts'ien: "Les notes commencent à Koung et finissent à Kiaò (Kio)." D'où l'équivalence poëtique dans l'hymne au Ciel, composé entre 140 et 120: "Après que la divinité s'est assise, les cinq notes se font entendre d'une manière harmonieuse," M. Chavannes, note, "c.-à.-d. la musique" (C. 331, 317, 613, 313).

Ce rapprochement signifie, car les chiffres concordent "$9 \times 9 = 81$, c'est la note Koūng; les $\frac{2}{3}$ de $81 = 54$, c'est la note Tchēng; $54 + \frac{54}{3} = 72$, c'est la note Chāng; les $\frac{2}{3}$ de $72 = 48$, c'est la note Ù; $48 + \frac{48}{3}$ c'est la note Kiaò." (Seu-ma Ts'ien, *Cheu-ki*, c. 25).

Les deux lois établies jusqu'ici peuvent paraître signifiées musicalement dans la notation suivante:



---

que ces chiffres sont traditionnels, et se retrouvent dans Boëce: ils viennent des mêmes rapports, lus par les Anciens comme nous lisons les rapports de vibrations; ils disent alors longueurs proportionnelles de tuyaux par un artifice qui sera expliqué à la loi 5e. L'inverse de ces rapports s'applique aux cordes, ainsi que nous sommes habitués de le faire, et se trouve dans les documents anciens de division du monocorde.

Boëce l'ignore (B. 1253 B) et l'abbé Roussier y perd pied (A. 119 (x), 122 (z), 143 (11); d'où 193 (u). Cfr. ci-après loi 6e, ordre des jours de la semaine. Depuis on n'y est pas revenu, et on parle encore de quarte descendante (v. g. Bulletin d'Hanoï, 1910, p. 639).

J'aurai à revenir à la 6e loi sur l'indication des mois et le caractère Tzèu.

Les appellations chinoises Koūng, Chāng, Kiào, Tchēng, ù sont à lire, on le voit, La,

Cependant cette notation de la 2ème loi est insuffisante, et la loi dit plus, selon que le texte de Blaserna nous en avertit. On est monté d'une quarte, la voix pouvait à la rigueur monter d'une quinte; les notes obtenues, terme de la quarte à l'aigu, ou de la quinte au grave, ne sont pas d'égal poids; on doit les dire selon l'étymologie des termes de prosodie chinoise, les unes "Tchaï", les autres, celles obtenues par la quinte au grave "P'îng".

Voici ce qu'en dit le P. Wieger (L. E. 58. F.; 59. E.)

"P'îng... le souffle a franchi l'obstacle et s'étale en liberté." L'obstacle qu'ignorent les caractères chinois prosodiquement "P'îng", c'est pour moi cette obligation imposée aux caractères "Tchaï" de ne pas dépasser la barrière établie à l'intervalle de quarte: "Tchaï", étymologiquement "un homme qui s'engage sous quelque chose qui surplombe, — et qui doit par conséquent se baisser." L'hypothèse peut paraître un rêve, mais c'est ainsi, comme il ressortira évidemment de la 11e loi.

Sous le bénéfice de cette remarque, je dirai donc que la différence intime qui affecte les notes obtenues à l'aigu par rapport à celles obtenues au grave, est équivalemment la différence de quantité prosodique qu'il y a entre une brève et une longue. Comme par convention la longue a été estimée valoir 2 brèves [1]), et qu'en prosodie chinoise la note origine a été, dans l'établissement des

Sol, Fa, Ré, Do. Dans Hoai-nan-tzeu on dit exactement (A. 127): «Kiào est à Koũ sì, Koũ sì engendre Yíng tchoũng.... (ton) Piēn koũng: — ton qui devient Koũng.» Piēn koũng est la note Si bémol.

Observation sur l'énumération des mois. Le temps s'écoule alors que dure la 11e lune, la 12e, et, à la suite, les mois de l'année suivante, le 1e, le 2e, le 3e, etc.; et la loi est affirmée quel que soit le point de départ. Cependant il y a à noter que ce texte n'est pas une explication didactique de la loi. Il donne en diapason grave (celui des tuyaux sonores, — celui des anciennes orgues —), les demitons qui partagent l'octave: Hoàng tchōung a donc été déjà dérangé de sa position origine (5e et 6e loi). Cfr. 7e et 6e loi.

1) Quintilien, *Inst. orat.* L. 4, C. 4, «longam syllabam esse duorum temporum, brevem unius, etiam pueri sciunt.»

moules de quantité, estimée équivalente à un caractère "Tchaï", les deux premières lois sont absolument signifiées dans la notation musicale suivante:

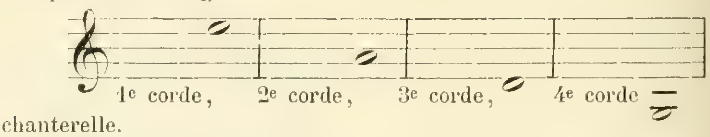


CONFIRMATUR: 1. La collection débute par la note aiguë, c'est ainsi que nous énonçons les cordes.

N. Louis, *Méthode pratique . . . pour le violon* (Op. 39.) p. 4.

"Le violon est monté de 4 cordes qui s'appellent Mi, La, Ré, Sol; on ne peut prescrire de règle fixe pour bien accorder le violon. C'est par la pratique et l'exercice que l'oreille doit s'habituer à entendre une quinte juste.

(C'est au diapason La = Si_3)



J. Martini, Méthode pour l'alto, p. 2: "L'alto viola se monte de quinte en quinte, . . . la, ré, sol, do.

2. On est descendu d'une quinte pour remonter d'une quarte, Les Anciens y ont pris leur définition du ton. (B. 1183. A.): "diatessaron igitur . . . ; diapente, tono transcenditur."

3ème LOI.

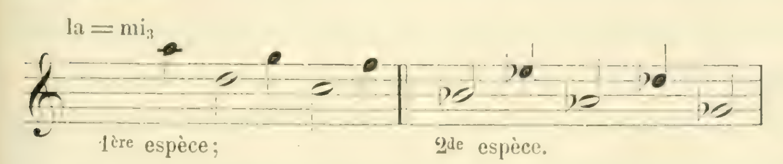
L'application de la loi de génération énoncée à la 2ème loi, a, dans un développement ultérieur, donné 5 notes de seconde espèce.

1) Ut, qui, dans la génération des notes, occupe au grave le 5e rang, peut être appelé de ce chef note 5e: il aurait, paraît-il, conservé cette dénomination, en notation hindoue de la collection des 7 notes. Cfr. M. M. Courant, *de la musique classique des Chinois*, p. 96, col. 1, avec la note 2.

Cela ressort de l'opposition que les Chinois ont faite entre les Lù Yâng, et les Lù Yînn [1]). — "Lù", étymologiquement "les vertèbres, par extension, tons de la gamme à cause de l'enchaînement." [2])

Le *Tcheou li:* [3]) "Il (le grand instructeur) est préposé aux 6 tons parfaits et aux 6 imparfaits." Par les lois précédentes nous savons qu'il faut dire 5 parfaits; c'est donc 5 imparfaits.

Nous avons donc une gamme de notes de seconde espèce, arrêtée selon que nous l'apprend Hoai-nan-tzeu; je veux dire en portant à l'octave aiguë "La bémol" et "Sol bémol", transposition qui ne détruit pas leur nature originelle, et qui par conséquent n'altère pas leur quantité:



Les deux gammes apparaissent:



a et 1, symboles équivalents aux log. de l'apotome et du limma: [4])

$$a = \log. \frac{3^7}{2^{11}}, \qquad 1 = \log. \frac{2^8}{3^5}.$$

1) A. 95—96, et 66.

2) L. E. 90, F.

3) Le Tcheou li . . . par E. Biot, tome 2, p. 49. Cfr. tome 1, p. XVI avec p. XIII, ou bien M. M. Courant, op. cit., p. 209, n. 6.

4) Apotome, ἀποτέμνω, abscindo, je coupe; λεῖμμα, reservatio, reliquiae: nous disons "demi-ton", à comprendre au sens de "semum" (B. 1181, C.). Les autres intervalles que nous rencontrerons sont le "comma": "semi tonium (lisez limma) ab apotome differt commate" (B. 1248, B.).

Il y aurait avantage à employer l'expression arabe "Tânine", au lieu de "ton", pour désigner l'intervalle quinte — quarte; puisque aussi bien nous devons leur emprunter l'expression "Irkha" pour l'intervalle que nous apportera la loi 8e: telle la sixte mineure au grave de Fa♯, La♯ qui est à une distance d'Irkha de Ut♭.

Deux conclusions: 1) Les notes de 2de espèce sont d'une seconde génération, donc de constitution plus faible que les 1ères. — Dans le débit d'un rythme au tambour (Cfr. loi 11e), elles demandent moins de force de poignet, tel dans "papa maman" le 2e et le 3e coup

papa maman, papa maman;

Rythme θ 4 C. alternant avec θ 1 C. ⏑̵, ⌅, ⏑̵ ⏑; ⏑̵, ⌅, ⏑̵ ⏑.

La distinction des "coups d'en-haut (à frapper de la main gauche) et des coups d'en bas (ceux de la main droite) n'y répond point [1]) et sera à examiner à la loi 12. Malgré cela je distinguerai dans ma notation par la queue en bas les notes de 2de espèce.

2) Les notes de 2de espèce sont postérieures à toute note de 1ère espèce. Panseron y fait appel par deux fois quand il dit (Traité d'harmonie pratique, 2de éd. p. 11):

"... Cherubini voulant que la note monte se sert avec intention de Sol♯ et non de La♭ ...., et le Sol♯ en effet vaux mieux, ainsi Ré♭ descend et le Sol♯ monte."



4e LOI.

La comparaison entre les deux suites d'intervalles de ces deux gammes a suggéré l'idée de gammes tropes de la 1ère. [2])

On voit d'où vient le problème de la trisection du ton:

Si♭, La♯, Ut♭, Si, Ut.

Les musiciens arabes, que reprend à tort Avicenne, en ont une définition reconnaissable (J. A., 10, 4, p. 407, dans l'étude du P. M. Collangettes sur la musique arabe) et qu'on peut exprimer ainsi: comme le comma est la différence entre l'apotome et le limma, l'irkha est la différence entre le limma et le comma.

a — l = c; l — c = i.

1) H Joly, *Méthode de tambour.* (Paris, Ikelmer), p. 10.

2) "Trope" indique le résultat; S. Isidore († 622) l'explique dans sa grammaire: "tropos graeco nomine ... fiunt ... a propria significatione ad non propriam similitudinem" (P. L. 82. 112. B.); les chinois disent "Tiáo", "cadence, air .... permutation de charge" (P. Wieger, *Lexique phonétique* 186), en signalant le procédé d'obtention. — Chez les

Quand après avoir collectionné sur deux harpes [1]) les notes de 1ère espèce et celles de 2de espèce, on voulut entendre les deux suites de leurs hauteurs, une saute considérable de son se produisait [2]) lorsque l'on passait de la 3e à la 4e corde (de fa à ré), qui, dans la 2de collection, se rencontrait deux fois, entre la 2e et la 3e corde (sol♭ à mi♭), puis entre la 4e et la 5e (ré♭ à si♭). — L'idée de constitution tonique naissait, qui prit corps lorsque, au moyen du sonomètre, on effectua la première permutation qui faisait passer à l'octave grave [3]) la note "tonique aiguë."

Cette nouvelle collection, n'étant pas née comme les précédentes de l'application de la loi de génération, ne pouvait s'appeler "gamme" au sens propre, mais seulement "gamme trope" de la 1ère.

Le mouvement amorcé dans la 1ère permutation, celle qui créait la 1ère gamme trope, et donnait dans la note Sol une nouvelle tonique aiguë [4]), devait se continuer jusqu'à épuisement des toniques

---

Latins un vestige, dans une science perdue, Hucbald (fin du 9ième siècle) "ut video, ipsa semitonii transpositione fit troporum mutatio. — Haud equidem dubie etc." (P. L. 132. 1024. A.; cfr. 931, B.).

1) Requises dès la 2e loi pour conserver les hauteurs obtenues.

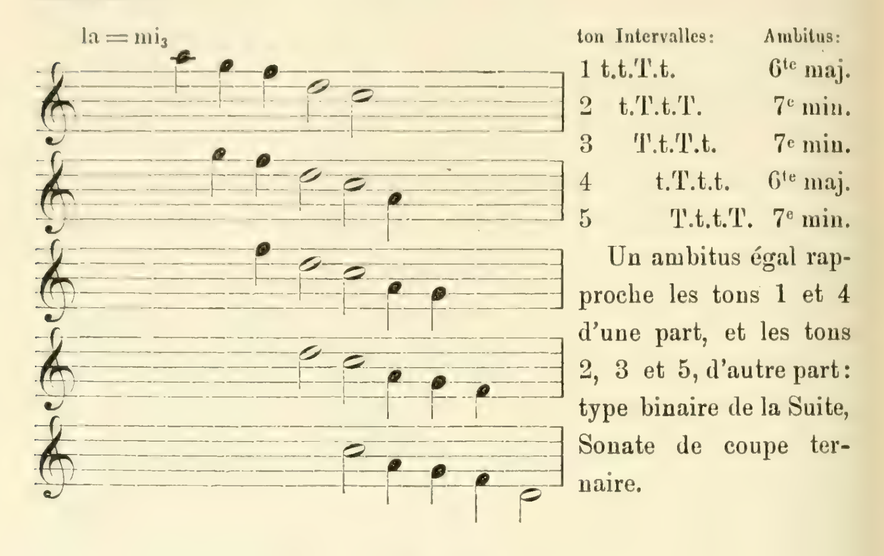
2) A. 125: "entre le Koung et le Chāng (la, sol) il y a le vide d'un lù, de même qu'entre le Chāng et le Kiào (sol, fa); mais entre le Kiào et le Tchēng (fa, ré) il y a le vide de deux lù, ... entre le Tchēng et le ù (ré, ut) il y a le vide d'un lù ..."

3) Le passage à l'octave a dû être réalisé lors de la 3e loi, quand il a fallu porter la ♭ et sol ♭ à l'aigu: en montant par tâtonnements la ½ corde au ton d'une des toniques aiguës, on avait le 1er point de division de la corde, d'où on pouvait facilement, en subdivisant la corde entière, trouver les autres notes: monocorde. Ainsi Boëce (B. 1254—1256); ainsi Sa fi ed Din (J. A. 10. 4. p. 399. P. M. Collangettes). Cfr. A. 251. 153.



4) "Les Grecs contrairement à nos habitudes prenaient pour gamme type une gamme descendante, de telle sorte que la tonique de leurs modes était la note la plus élevée de chacun d'eux. Le ton le plus grave de chaque mode servait de finale aux mélodies com-

nouvelles, s'achevant avec 4 gammes tropes. Ainsi avec la gamme 1ère étaient constitués 5 Tons définis par la suite diverse de leurs intervalles:



ton	Intervalles:	Ambitus:
1	t.t.T.t.	6te maj.
2	t.T.t.T.	7e min.
3	T.t.T.t.	7e min.
4	t.T.t.t.	6te maj.
5	T.t.t.T.	7e min.

Un ambitus égal rapproche les tons 1 et 4 d'une part, et les tons 2, 3 et 5, d'autre part: type binaire de la Suite, Sonate de coupe ternaire.

5e LOI.

Les dernières notes obtenues dans la loi précédente ont conduit aux sons graves de la voix de ténor. Blaserna au tableau des voix donne: ténor, Sol_1, La_1 — La_3, Ut_4;

basse, Si_{-1}, , Fa_3; [1])

mais il lit selon le diapason normal ce que le tableau précédent lit selon un diapason la = mi_3, qui est le diapason primitif: en ce diapason le Ré grave est à la hauteur désignée selon le diapason normal La_1 (en diapason moyen Γ).

Nous n'avons pas encore jusqu' ici les sons aigus de la voix de ténor. Pour conquérir musicalement cette région, il faut un développement nouveau, en dépendance des résultats acquis.

posées dans ce mode". (A. Croiset, *Pindare et les lois du lyrisme grec*, p. 78?). Cfr. As 251 pl., col. 1. "Hoang tchoung module en Koung", avec A. 257 pl.

1) fa_3, on dirait plus exactement $mi\sharp_3$, la différence naturelle des deux voix grave. étant si_{-1} sol_1, une 6te mineure $mi\sharp_3$ $ut\sharp_4$.

Comme nous devons maintenant aller à l'aigu, il convient d'écrire les 5 tons non plus en gammes descendantes, mais selon des gammes ascendantes. — J'ajouterai dans ce tableau des chiffres traditionnels, affectant les tuyaux sonores La, sol, fa, ré, ut, tuyaux primitifs constituant le Ton 1: 81 étant la longueur du tuyau origine, celui qui sonne "Koūng" (mi_3) [1]).

					48	54	64	72	81:
ton 1					ut	ré	fa	sol	la
„ 2				la	ut	ré	fa	sol	
„ 3			sol	la	ut	ré	fa		
„ 4 . . .		fa	sol	la	ut	ré			
„ 5 . .	ré	fa	sol	la	ut				

Dans notre ignorance du parler antique, ces chiffres font difficulté, car ils signifient des longueurs.

Un texte de Sen-ma Ts'ien [2]) nous avertit qu'il y a une énigme: Quand le roi Ou attaqua Tcheou, il souffla dans les tuyaux (pour un présage) et écouta les sons. Parcourant toute la série . . . la note (constante) prédominante fut Koūng "c.-à-d. la hauteur mi_3." Cela ne peut être qu'une série musicale, et non une série acoustique: des tuyaux ayant tous la même longueur, 81 dans une certaine unité de mesure, et cependant dénommés par des "expressions en chiffres" différentes: 81; 72; 64; 54; 48, évidemment inscrites sur les tuyaux.

J'en étais là, quand une pauvre femme, dont la fille mariée était défunte depuis quelques mois, me dit: "Notre fille est venue nous faire les rits d'usage," et, devant mon étonnement: "Ah! le Père ne comprend pas; c'est ma Sú koĕiniu!" "Sú koĕiniu", la femme qui par son mariage avec le veuf remplace l'autre pour les

1) A. 126, (ff.).
2) C. 294.

rits auxquels elle était tenue et comme femme et comme fille, et qui ainsi la "raboute, et continue" [1]).

Le tuyau Hoàng tchoung est dit "père de tous les autres tons;" les tuyaux Sol, Fa, Ré, Ut, ses fils, sont appelés à le rabouter en perdant de leur longueur native et propre, pour devenir des "SỬ Hoàng tchoūng", en suite de quoi le tuyau Hoàng tchoung peut être à la fin appelé DIAPASON, διὰ πασῶν; et les chiffres que portent les tuyaux, à savoir 72; 64; 54; 48, sont l'approbation du tuyau paternel défunt de sa fonction première, celle de sonner le son primitif.

En témoignage que ce fils qui pour lors le remplace, sonne juste la hauteur originelle, point de départ du système, "le père" le marque de sa griffe, celle qu'il a pour lors, sa longueur propre, selon le précepte antique consigné au *Li ki* (1. p. 395): "le nom de l'ouvrier doit être gravé sur chaque objet, afin qu'on juge de sa probité." [2])

En langage scientifique moderne: après avoir été aux sons graves de la voix de ténor, pour obtenir les sons musicaux aigus, on a transporté en bloc l'échafaudage des 5 tons dans un mouvement de quatre bonds successifs, en faisant sonner la hauteur origine, notre mi_3, successivement par les 5 toniques aiguës.

La réalisation constituerait un buffet d'orgue à 5 claviers [3]),

---

1) P. Wieger, *Lex.*, *Phonétique* 816, Rad. 120, 16 traits.

2) On a dans A. 266, Pl., comme il paraît par les tuyaux qui peuvent donner le Koūng, un document venant de la loi présente. La retouche qui a ajouté 2 tuyaux afin d'avoir les "7 notes!" se comprend comme celle que signale l'abbé Roussier (A. 116, note) dans ce trait du caractère chinois que révèle la supplique de Lì Houng-tchang (P. L. Wieger T. P. 90).

.... Cfr. M. M. Courant, *La Mus. ... des Chinois*, p. 108 col. 1.

3) A. 54 avec 59. "Le Chee" de 25 cordes (primitivement 50) était monté sur des chevalets de différente couleur ... "les 5 premiers étaient bleus, les 5 qui suivaient étaient rouges, les 5 du 3e rang étaient jaunes, les 5 du 4e blancs, et les 5 derniers noirs" .., réalisation d'un des 5 tons aux 5 claviers (en ses 5 états).

chaque clavier comportant la totalisation en hauteurs des notes des 5 tons. [1])

48, 54, 64, 72, 81.
ut, ré, fa, sol, la.

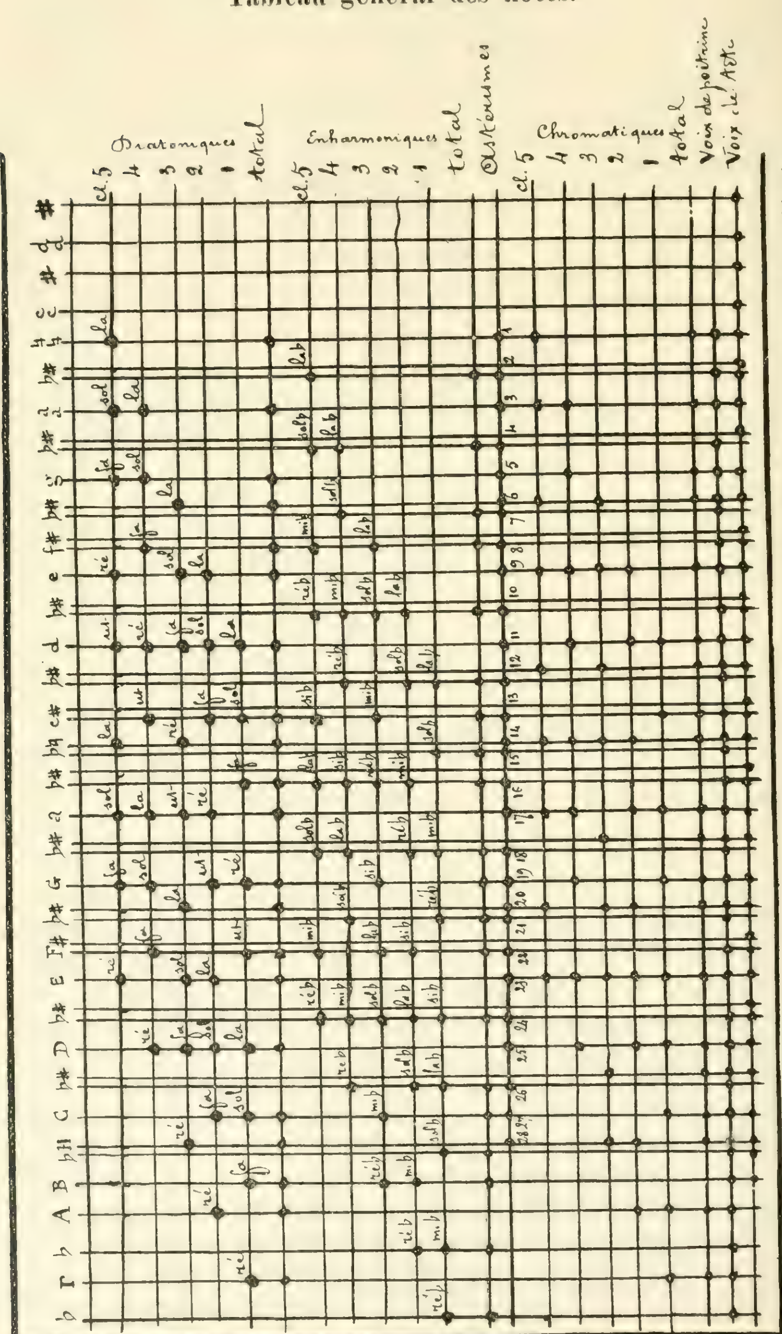
					48,	54,	64,	72,	81.
1er clavier, ton 1	.	.	.	.	ut,	ré,	fa,	sol,	la.
„ 2	.	.	.	la,	ut,	ré,	fa,	sol.	
„ 3	.	.	sol,	la,	ut,	ré,	fa.		
„ 4	.	fa,	sol,	la,	ut,	ré.			
„ 5	ré,	fa,	sol,	la,	ut.				
	ré,	fa,	sol,	la,	ut,	ré,	fa,	sol,	la (totalisation au 1er clavier).

5e clavier	ut,	ré,	fa,	sol,	la.
4e „		ré,	fa,	sol,	la.
3e „			fa,	sol,	la.
2e „				sol,	la.
1er „					la.
Hauteurs, (long. du tuyau sonore)	81,	72,	64,	54,	48.
nous disons:	mi_3				ut_4

1) La totalisation générale des notes de 1ère espèce, qu'on a dites notes diatoniques, donne 21 hauteurs, 21 cordes. C'est à ce nombre que Guy d'Arezzo s'efforce d'atteindre (P. L. 141, 382, C.). „Notæ autem in monochordo hae sunt..." Il ignore le clavier 3e, avec les cordes H, F♮, f♮. Pour obtenir le nombre traditionnel, comme la corde ♭ lui est connue comme diatonique, il ajoute $\genfrac{}{}{0pt}{}{♭}{♭}$ note purement enharmonique, et 2 cordes de 8e loi! $\genfrac{}{}{0pt}{}{e}{c}$, et $\genfrac{}{}{0pt}{}{d}{d}$. „In primis ponatur..... addimus.... tetrachordum superacutarum $\genfrac{}{}{0pt}{}{♭}{♭}$ $\genfrac{}{}{0pt}{}{♮}{♮}$ $\genfrac{}{}{0pt}{}{c}{c}$ $\genfrac{}{}{0pt}{}{d}{d}$. Hae litterae a multis dicuntur superfluae..... Fiunt itaque simul XXI." Dans un ouvrage récent (2e éd., Paris, 1912, p. 72) on loue Guy d'Arezzo „pour la suppression absolue de tout ce qui n'était pas diatonique dans les chants d'église. Jusqu'à lui les traités sur la division du monocorde décrivent les proportions des 3 genres diatonique, chromatique, enharmonique; les manuscrits de chant ont des signes spéciaux pour noter les intervalles moindres que le demi-ton; Guy déclare tout cela le fruit d'une corruption: ce sont des mollesses amenées par manque de raisonnement"?! Avant Guy d'Arezzo saint Odon avait

Au lieu de donner seulement le tableau des notes dites diatoniques, qu'il me faudrait plus tard répéter, je donne le

Tableau général des notes.



N.B. Les points noirs marqués aux croisements des lignes indiquent les hauteurs des notes, qui musicalement sont désignées par l'expression écrite dans leurs voisinage, à droite. Les notes chromatiques ont les appellations des notes enharmoniques.

Les notes extrêmes atteignent aux limites de la voix de ténor: or, en descendant aux sons graves, la voix de ténor devient faible, tandis qu'elle prend de la force en s'élevant à l'aigu [1]. Comme d'usage nous avons 5 nuances de force, nombre évidemment conventionnel, et que nous avons ici 5 claviers de force différente, il est naturel de penser que c'est ici que sont nés les 5 degrés de force. Chaque degré est à concevoir comme affectant toutes les notes d'un clavier, et la gradation des degrés entre les nuances extrêmes est à définir selon la progression des claviers:

pp. p. mf. f. ff.
1 a 1 a 1 a 1 1 a

Cette hypothèse est confirmée dans les conclusions qu'elle entraîne, qui sont la 6e et la 11e loi.

6e. LOI.

De par la 5e loi chacun des 5 tons se trouve maintenant en 5 hauteurs [2]) où vraisemblablement il a 5 forces différentes. Ces 4 états sont nés d'un même mouvement; pour le signifier, on a pensé à les rattacher les uns aux autres, et comme la colonne de la hauteur origine sur laquelle chaque clavier a pris son point d'appui porte, en conséquence, les 5 notes constitutives du système, on a répété sur ces 5 claviers désignés par ces 5 notes la loi de génération (loi 2e). Pour signifier cette loi, trois termes sont requis afin

---

cependant écrit (P. L. 133, 758. C.): ....in prolixioribus cantibus vocem .....contra regulam invenimus: sed quae ....omnium usus ....unanimiter defendebat, emendare nos non praesumpsimus".

1) C'est en vertu de ce présupposé que l'on confie parfois à un ténor le solo de l'Inflammatus du *Stabat* de Rossini, dont l'effet demande les "éclats de voix" qui ont fait le succès de la première interprète Mlle Grisi. (D'Ortigue, *La musique à l'église*, p. 151).

2) On le voit dans A. 266. Pl., aux colonnes appelées fig. 2 (et 4), 3, 1, 6, 5. — Le tuyau hauteur origine n'indique pas, au tableau de Hoai-nan-tzeu, la 1ère lune; et ne pouvait le faire, car les mois ne correspondent à l'octave que dans la rédaction de Hoai-nan-tzeu. Pour diviser en fuseaux horaires, divisions qui ont ensuite servi pour les mois, les anciens n'ont pas pris les 12 demitons d'une octave, mais les 12 tons de deux octaves.

que l'on ait et une quinte et une quarte; on a donc associé les claviers trois par trois, selon l'énoncé de la loi:

	la, ré, sol;	ré, sol, ut;	sol, ut, fa.
groupant les clavier	1 4 2 ;	4 2 5 ;	2 5 3.
MODES	α	β	γ

le mode α devant être la série princeps que Boëce veut donner (B. 1256, C.) "...simplicior ac princeps, quem Lydium nuncupamus," ce qui se vérifie [1]).

Ces 3 modes n'épuisent pas les combinaisons possibles, et par après [2]) on les a remarquées. Au total 10 en nombre [3]), je les dénommerai:

Mode ι:	cl.	3, 4, 5.
„ θ	„	2, 4, 5.
„ β	„	1, 4, 5,
„ γ	„	2, 3, 5.
„ η	„	2, 3, 4.
„ ζ	„	1, 3, 5.
„ ε	„	1, 3, 4.
„ δ	„	1, 2, 5.
„ α	„	1, 2, 4.
„ κ	„	1, 2, 3.

Ce sont ces combinaisons que le système des Muances a essayé d'exprimer. Bien que Fétis ne l'ait pas compris, ce qu'il en rapporte [4]) le dit pour nous.

"Chaque note avait trois noms dont il fallait l'appeler en solfiant." L'exemple qu'il a sous les yeux, est le mode α au ton 1, avec les seules notes diatoniques.

	F	G	a	♭	c	d	e	f	g	a a
cl. 4					ut	ré		fa	sol	la
„ 2		ut	ré		fa	sol	la			
„ 1	ut	ré		fa	sol	la				
Hauteurs lues en diapason moyen:	F	G	a	♭	c	d	e	f	g	a a

Dans le document que cite Fétis, ces notes sont désignées par leurs hauteurs,

cl. 4					c	d		f	g	a a
„ 2		G	a		c	d	e			
„ 1	F	G		♭	c	d				

1) La preuve demande une discussion des chiffres de Boëce; discussion qui a été faite, mais ne peut se donner ici dans une simple note.

2) Cfr. par ex. M. M. Courant, op. cit. 97 et ibid. note 10.

3) La somme des Combinaisons de "m lettres p à p" est établie

$$C_m^p = \frac{m\,(m-1)\,(m-2)\,(m-3)\ldots\ldots\ldots(m-p+1)}{1\quad 2\quad 3\quad 4\ldots\ldots\ldots p}$$

ce qui donne pour les combinaisons ternaires des 5 claviers: 10.

4) O. 1357—1358.

et il écrit: “. . . . la gamme qui commence par ut (c) ne contenait point le 7e son que nous appelons si: on lui donnait à cause de cela le nom d'hexacorde naturel. La gamme qui commençait par fa (F) avait pour 4e note le si bémol, et on l'appelait l'hexacorde mol. Enfin celle qui commençait par sol (G) avait pour 3e note le si bécarre, on lui donne le nom d'hexacorde dur. De là vient qu'on rencontre souvent chez les anciens auteurs cette manière de s'exprimer: chanter par nature, par bémol, par bécarre.”

On chante par nature le 4e clavier qui fixe la lecture musicale du mode α (aux autres cl. les symboles c d f g $^{n}_{a}$ etc. expriment non les notes, mais seulement des hauteurs). — On dit Hexacorde, en empruntant au cl. 2e le symbole e, dont on fait “une note” gratis.

Le cl. 1er est passé de même “Hexacorde”, grâce à la hauteur a qu'il emprunte au cl. 2e. Il a ainsi le si bémol que le cl. 2 n'a pas; d'où il passe “Hexacorde mol”, — par opposition avec les notes du cl. 2 qui serait “Hexacorde dur” s'il avait le moyen d'emprunter un si!

Les muances ont mieux été comprises, du moins dans leur signification musicale, par S. Morelot, et nous voyons qu'elles sont un essai et comme une introduction dans la science de la musicalité. Soit par ex. l'air connu “Mes amis partons pour la chasse” (mode β 1 C., combinaison des cl. 2. 4. 5.), l'air débute par quatre ut (4 hauteurs c). Ces quatre notes ne sont pas, on le sent, de nuance identique, et, en effet, au tableau qui groupe les cl. 2. 4. 5. nous trouvons à la hauteur c un ut de nuance f. (cl. 4.) et un fa de nuance p. (cl. 2).

Avec le système des muances, au lieu de chanter purement la hauteur comme nous solfions maintenant: ut, ut, ut, ut, . . . , on chante comme nous chanterions des paroles “mes amis par . . . .”, ut, fa, fa, ut . . . . sur la même hauteur c.

Avant ce système, les anciens affectaient un signe spécial à chaque

état de note; système adéquat mais compliqué: car il y faut 1620 signes. [1])

Lorsque le tuyau origine, "père de tous les autres", a fini de faire donner par ses 5 fils la hauteur primitive (mi_3), il est parvenu à la hauteur ut♯$_4$, et peut être dit διὰ πασῶν; de là il régit musicalement toutes les notes qui apparaissent placées sous lui.

Mais cette fonction il l'exerce dès le cl. 3° pour le mode κ; et arrivé au cl. 4 il régit les autres modes qui n'emploient pas le cl. 5. En faisant moins attention au sens étymologique du mot, pour ne retenir que le fait de cette spéciale fonction, on peut dire qu'il y a trois diapasons: l'inférieur, diapason grave; le moyen, diapason moyen; enfin le diapason aigu. [2])

Notre diapason dit "normal" (435 vibrat. doubles par sec. —

---

1) A savoir au cl. primitif, pour les notes de 1ère espèce, 9 signes; pour les notes de 2de espèce en leur état de gisement, 9 autres signes; pour les mêmes mais portées d'un apotome vers l'aigu, encore 9; au total $9 \times 3 = 27$. Dans un mode (combinaison de 3 claviers), ces 27 notes sont en 3 états différents: pour l'exprimer il faudra donc 27×3; et il nous reste encore à désigner la relation de ces notes avec la hauteur de la finale de la mélodie, — par la 7e loi nous apprendrons qu'il y en a 10, c'est donc $27 \times 3 \times 10 = 810$ signes. Enfin la loi 8e demande qu'on double ce chiffre $810 \times 2 = 1620$.

F. Clément, op. cit. p. 4 "il (le système de notation grecque) est fort compliqué à cause de la variété des notes ..... et de la subdivision des tons en tiers (l, c, l) et en quarts de tons (c, i, c, l). Cependant il ne faut pas croire que ce système renfermât, comme on l'a cru longtemps, mille six cent vingt, ou même 990 notes" — le second chiffre se rapporte a une totalisation partielle, qui demande un recours à des textes que je n'ai pas ici.

2) Dans un sens dérivé on dit "diapason .... (pour l') étendue des sons qu'une voix ou un instrument peut parcourir, depuis le ton le plus bas jusqu'au plus haut." (Manuel Roret, édit. de 1849 du facteur d'orgue, 3e vol. celui du supplément, p. 530). — Nous voyons pourquoi il est dit "depuis le plus bas. . . ."

En ajoutant à notre portée les formules rythmiques, on a l'équivalent du système grec. Car, après que le compositeur a choisi un mode, les matrices rythmiques auxquelles il s'arrête déterminent, en désignant le clavier, la note que l'on doit prendre (directement la hauteur de cette note).

Les compositeurs écrivent ordinairement selon le diapason moyen. Quand donc l'orgue pensait donner le ton, il faisait chanter une tierce mineure trop bas. Avec les morceaux où la voix doit déployer ses ressources, le ton devait forcément monter, comme il l'a fait au siècle dernier. (Cfr. 0, 490).

arrêté du 16 février 1859) est une simple détermination acoustique. — Le ton d'orgue, sur lequel était montées nos vieilles orgues, est le diapason grave sur lequel sont encore montées les flûtes chinoises: le P. S. Rivat à Hien-hien a constaté, comme, pour les orgues, Sauveur en France, ½ ton au-dessous du diapason normal.

Les 3 diapasons musicaux ont été usités: ce qui donne d'un même air des notations différentes, paraissant d'autant plus élevées que le diapason choisi pour arrêter la lecture est plus grave. Les mêmes hauteurs, comme il paraît au tableau des 5 cl. (notes dites diatoniques), sont lues en

diapason	aigu:	ut	ré	mi♭	mi	fa	sol	la♭	la	si♭
„	moyen:	D	E	F	♯	G	a	♭	♮	c
„	(normal):	mi	fa♯	sol	sol♯	la	si	ut	ut♯	ré
„	grave:	fa	sol	la♭	la	si♭	ut	ré♭	ré	mi♭
„	(primitif):	la	si	ut	ut♯	ré	mi	fa	fa♯	sol

Les *αὐλῳδία* (tibiae cantus) étaient écrits selon le diapason grave; les *κιθαρῳδία* (citharae cantus) selon le diapason moyen, celui que suit Guy d'Arezzo dans sa totalisation des cordes; enfin il y a eu des mélodies écrites selon le diapason aigu, où s'est prise l'erreur musicale de la transposition des tons. "Chacun des 8 tons (de Plain-chant) peut être transporté à la quarte au-dessus" (F. Clément, *op. cit.* 157). Non, mais le même air écrit selon la diapason aigu "ut, ré, mi♭, mi . . ." paraît, quand on le lit dans sa notation selon le diapason grave, celui des flûtistes, "sous la forme "fa, sol, la♭, la . . . .", ce qui le fait paraître haussé d'une quarte.

J'insère ici le tableau à double entrée qui suit à la loi 7e. Il est écrit selon le diapason moyen; mais avec la correspondance ci-dessus des lectures, il est d'un bon usage.

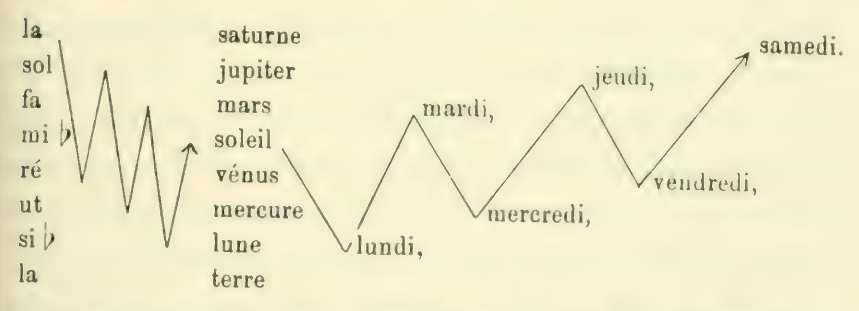
HAUTEURS DES FINALES :	HAUTEURS DES NOTES REBATTUES :								
	F	G	a	♭	♮	c	d	e	f♯
c							1 θ	1 β	1 ι
a						2 θ	1 εζ 2 β	1 ηγ 2 ι	
G				3 θ		3 β	1 καδ 3 ι		
F♯						2 εζ	2 ηγ		
F		4 θ	4 β		4 ι				
E				3 εζ		2 καδ 3 ηγ			
D	5 θ	4 εζ 5 β	4 ηγ 5 ι	3 καδ					
G		4 καδ							
H	5 εζ	5 ηγ							
A	5 καδ								

MODES	CLAVIERS
ι	345
β	245
θ	145
γ	235
η	234

MODES	CLAVIERS
ζ	135
ε	134
δ	125
α	124
κ	123

APPLICATIONS. 1. Par des réflexions d'après coup, on a remarqué que la totalisation, dans la 1ère octave, l'octave aiguë, des notes diatoniques du mode α: $^{a}_{a}$, g, f, e, d, c, ♭, a. avait 6 cordes qui pouvaient s'obtenir par l'application de la loi 2e, de génération, $^{a}_{a}$, d, g, c, f, ♭; les "6 Lu (yang)".

Avec le mode β c'était 7 cordes que l'on pouvait ainsi obtenir: $^{f}_{f}$, $^{a}_{a}$, g, f, e, d, c à lire en diapason propre à ce mode, l'aigu, La, sol, fa, mi ♭, ré, ut, si ♭. Il semble que ce soit en conséquence de cette dernière remarque que la semaine, qui était d'abord de 5 jours, (les 5 notes constitutives de la musique) fut ensuite arrêtée à 7 jours. "Chez les Babyloniens, la seule division du temps dont on ait fait usage dans la vie pratique est la semaine de 5 jours" (J. A. 10, 14, p. 477.), qui s'est conservée jusqu'à nos jours chez les Chinois. Par après, ainsi qu'il apparaît dans l'ordre de dénomination des jours, la magie y a trouvé une échelle pour remonter du Soleil à Saturne, le ciel le plus élevé [1]) (Ordre chaldéen des planètes): la ré sol ut fa si ♭ mi ♭; en remontant: mi ♭ si ♭ fa ut sol ré la:



Un vestige s'en trouve dans Boëce (1183, D.) "Sed septimus nervus a Terpandro Lesbio (?) adjunctus est, secundum septem sc. planetarum similitudinem."

1) Dans un souvenir effacé de cette application de la loi 2de, on parle de l'harmonie des sphères; "...erat autem in splendidissimo candore inter flammas elucens circus...etc." (Cic. *de Rep.* L. 6, § 11—14.

2. Le tuyau donnant comme son la hauteur du diapason moyen, a été pris, dans sa longueur et dans son corps, comme base du système de mesures dès une très haute antiquité ; et vraisemblablement ce système de mesures a été le premier.

Voici, à ce sujet, les traditions chinoises. (A. 92, 88, 89, 103).

"Parmi les différentes sortes de grains que la nature produit pour la nourriture de l'homme, il en est d'une espèce qui, presque tous semblables entre eux et par leur forme et par leur poids et par leurs dimensions, sont désignés par un Caractère qui se lit "Chôu" (millet, l'orge se dit "ta mêi"). Ils servirent à mesurer le tuyau Hoàng tchoūng . . . Il les rangea . . . de manière qu'ils se touchaient par leur plus grand diamètre (il en fallut 81) . . . (la) capacité (de ce tuyau sonore) est la mesure du "Yâo", qui contient 1200 grains de Chôu, son poids est de 12 Tchōu. (Pour choisir des grains semblables, normalement venus, on pensa à fermer l'un des bouts du tuyau, en y laissant une échancrure). On insinua les grains (de Chôu) par l'ouverture . . . qui est à l'un des bouts. En soufflant dans cette même ouverture (comme font encore nos Chinois pour qui c'est un Siāo) on obtient . . . le ton fondamental (où le P. Amiot fait erreur)."

Nous savons d'autre part que les facteurs d'orgues distinguent les octaves par le nombre de Pieds, le tuyau dit d'un pied étant la touche c^2, qui correspond au La du diapason moyen $^{3}_{a}$. Il semble bien que nous ayons là le tuyau base du système de mesures, et que, par conséquent, nous avons dans nos orgues le tuyau sonore qui servit à fixer les mesures. Ce qui permet d'y penser, c'est la difficulté qu'on rencontre quand on veut repousser un jeu pour changer le ton.

D'après la tradition rapportée par le P. Amiot, on faisait parler le tuyau avec le souffle de la bouche. Parmi les cinq principaux jeux d'orgue, cette remarque exclut trois jeux demandant trop de

souffle. Il reste le jeu de Gambe et celui du Principal étroit. La gambe demande un moindre volume d'air, mais plus de force, car elle doit cingler. Or le Siao se joue en soufflant doucement, disent les instrumentistes, et, de fait, son harmonie douce ne peut venir que d'un courant d'air faible: nous sommes donc amenés à chercher à la touche e^2 au Principal étroit le tuyau choisi d'abord comme base du système de mesures.

Dans les relevés opérés, et davantage encore dans les conclusions auxquelles on est arrivé, la collection des mesures d'usage est disparate; et c'est un sujet "irritant" (*J. A.* 10, 4, p. 297).

En effet, après la détermination 1ère, il y a eu des mesures dérivées, déterminées pour une attribution relative à l'état social: à Fân tounn, marché de nos environs, 3 pieds sont en usage: le pied de tailleur, 10 pouces qui sont indiqués sur la règle avec les divisions médianes des 5 lignes; le pied de tisserand, 15 des pouces précédents; enfin on a le pied de menuisier en s'arrêtant sur le pied de tailleur à la 9e division (9 pouces).

On le voit, la proportion $\frac{15}{10} = \frac{3}{2}$ est la relation de quinte de la loi de génération; et c'est elle qui définit la Coudée.

Cette coudée sert à estimer la quantité de travail des tisserands, dont l'ouvrage était autrefois réservé aux femmes: Littré a donc raison contre Saint-Foix quand, dans notre expression "il est sur un grand pied dans le monde," il estime que "grand" est ici synonyme de plus élevé, de noble (Dict. au mot *pied*, sens 25, au fig., p. 1112, col. 2. Hachette, 1873).

On dirait que le prélèvement de la Dîme a donné naissance au pied qui, à Fân tounn, est le pied d'usage des menuisiers. Il diffère de l'Empan, qui paraît être primitivement non pas une unité de mesure, mais un symbole de puissance: comme le tuyau διὰ πασῶν régit toutes les notes, ainsi celui qui a autorité, le porte: Bâton de commandement.

Il y a des mesures qui se rapportent aux autres jeux de l'orgue: elles supposent un développement subséquent de l'instrument, et sont donc postérieures. Leur étagement en un endroit semblerait indiquer des dominations successives; tandis que la répartition géographique d'une même unité de mesure livrerait les routes commerciales de l'antiquité.

Je conclus donc comme pied primitif probable pour 294^{mm}, 6. Ce pied est encore en usage dans l'île de T'aî wăn (Formose) pour la toile; et c'est entre les 2 limites mesurées par MM. Dieulafoy et Fr. Thureau Daugin [1]) la règle de Goudéa. Ces MM. ont mesuré les 9 pouces (comme on fait ici pour le pied de menuisier): 265, 6 et 264, 5; la mesure de la règle est donc à lire:

$$\frac{264,6 \times 10}{9} = 294 < 294,6 < \frac{265,5 \times 10}{9} = 295.$$

Je transcris du "Facteur d'orgues (Roret, éd. 1849. T. 3, pp. 68—93)", les longueurs des tuyaux (tuyaux ouverts) des différents jeux:

touches:	d_1	f_1	g_1	♯	a_1	c^2	d^2
jeux, Gambe,	546, 5	458, 4	407, 8	384, 4	362, 4	304, 1	270, 6.
principal étroit	531	445	395	372, 9	351, 6	294, 6	261, 8.
„ large	519, 9	435, 3	386, 7	364, 6	343, 6	287, 6	255, 5.
cornet étroit	508, 9	425, 9	378, 1	356, 4	335, 8	281, 03	241, 56.
„ large	501, 9	419, 8	372, 8	347, 4	330, 9	276, 8	245, 7.

Voici, d'après les correspondances avec le tableau ci-dessus, la suite probable des mesures:

Avec la règle de Goudéa, dont il vient d'être parlé, mais postérieure à l'institution 1ère: 351, 6, Hien hien (pied de tailleur (352), Nanking et Koang Tong (350). Puis 395, briques de Khorsabad, Tche Kiang, Koang Si; et 445, coudée commune (444) Perse, Attique, Romaine. — Longueurs au jeu du Principal étroit.

1) S. A. 10. 13, p. 79.

Par après 287, 6, Lübeck (287, 622), Posen (288); 343, 6, dans l'île de Tsoung Ming (344), à Nieou Tchoang, au Chan Tong, à Wou Hou, au Tche Kiang (343), au Yun Nan (342); 364, 6, au Kan Sou (365); 435, 3, Lombard (435, 18). — Long. au princ large.

Puis ensuite 281, 03, Chang Hai (282); 335, 8, Tsi Nan Fou (335); 356, 4, Kiang Sou, pour le satin (357), Tchen Kiang, Tche Kiang, Canton, Yun Nan (356); 378, 1, Swa Tow, au Koang Tong (378). — Doit-on dire "la soixantaine" pour la longueur 356'', 40? [1])

Enfin 330, 9, au Koang Tong, pour les toiles, et au Portugal (330); 347, 4, Venise (347, 7); 501, 9, briques du pavage de la salle du trône de Nabuchodonosor (0m,50), etc. etc.

J'ignore la place que doivent occuper dans cet ordre les mesures longueurs de tuyaux de Gambe: 270, 6, notre pied du Roi en dérive $\frac{270,6 \times 12}{10} = 324,72$ (325) ainsi que la coudée (?) Egyptienne conservée à Leyde, 270, 6 $\times$ 2 = 541, 2 (540); 304, 1, Japonais (303), Anglais (304, 794), Yun Nan et Koang Tong (305); 458, 4, Colebrooke en 1779 donnait pour le "Hasta" Hindou, 457½ (cité dans J. A. 10. 18, p. 375).

Ces mesures ont été relevées dans H. B. Morse (Pakhoi, au Koang Tong 11. 1. 90. *Currency and measures in China* "Cfr. pp. 51—54, avec la p. 9); dans Meyer, *Conversations Lexicon*, Leipzig, 1894, Vol. 6 p. 1018; dans J. A. 10, 13, p. 82; etc. etc.

7e LOI.

Les notes de 2de espèce obtenues dans la 3e loi, ont été traitées comme les 5 premières notes et en dépendance du développement précédent.

Le système tel qu'il nous apparaît conçu, ne pouvait laisser de côté ces notes d'abord rencontrées; — et à vrai dire la musique

1) J. A. 10. 13, p. 98. M. T. D.

n'existe pas sans un mélange de ces notes de 2de espèce avec les notes de 1ère espèce, dites notes diatoniques.

Dans l'analyse d'un morceau de musique [1]) "on dégage de toutes ses notes accidentelles le morceau qu'on veut analyser, et on place sur une portée à part les notes réelles seules" — celles qui peuvent soutenir le poids d'un accord; mais cette collection ne constitue pas un chant. Quand un "correcteur" voulut ramener à l'apparente simplicité des chants de l'Antiphonaire, les chants ornés du Graduel, "après la suppression de toutes les notes d'ornement qui ont été conçues du premier jet avec le chant, il ne resta plus que des mélodies sèches et monotones". (Fétis, Cfr. O. 140). Quand ils emploient les "rythmes donnés par les notes Diatoniques", les compositeurs les altèrent; et c'est jusque là que peut aller la puissance créatrice de l'art.

Enfin, si la nécessité que j'énonce du mélange des notes de 1ère espèce avec celles de 2de espèce, n'avait pas été un fait indiscuté et tenu pour indiscutable dans la science du Système musical, les Anciens n'auraient pas songé à prendre la totalisation des notes diatoniques avec les notes enharmoniques — celles du "Dis-diapason" ♮♮, ♮, H, comme règle de la division du ciel.

On a donc — en gammes descendantes, appartenant au

1er Ton:	La♭,	sol♭,	mi♭,	ré♭,	si♭.					
2e „		sol♭,	mi♭,	ré♭,	si♭,	la♭.				
3e „			mi♭,	ré♭,	si♭,	la♭,	sol♭.			
4e „				ré♭,	si♭,	la♭,	sol♭,	mi♭.		
5e „					si♭,	la♭,	sol♭,	mi♭,	ré♭.	
au total:	la♭,	sol♭,	mi♭,	ré♭,	si♭,	la♭,	sol♭,	mi♭,	ré♭.	

Après une transcription en gamme ascendante

1) Abbé Pierre, *de l'Harmonie*, Metz, chez Verronais, et Paris, chez Gaume, 1838, p. 120.

ré♭, mi♭, sol♭, la♭, si♭, ré♭, mi♭, sol♭, la♭;

totalisation au 1er clavier; d'où les autres. — Voir ci-dessus au tableau.

La loi telle que je l'ai donnée suit d'elle-même, et je ne la répéterai pas ici; mais je note cette définition que M. C. Bellaigue [1]) relevait dans "Les maîtres sonneurs": "Ceux que les savants appellent comme j'ai ouï dire naguère, majeur et mineur, et que j'appelle moi, mode clair et mode trouble, — ou, si tu veux, mode du ciel bleu et mode du ciel gris, — ou encore mode de la force ou de la joie, et mode de la tristesse ou de la songerie"; non, la musique ancienne n'est pas morte, elle a été conservée contre les assauts des théoriciens ignorants, par les chants que se transmettent "ὀπὶ καλῇ" [2]) les nourrices et le goût artistique de ceux qui ont aimé. [3])

J'appellerai donc notes diatoniques les notes de 1ère espèce, et les notes de 2de espèce, je les dirai avec les anciens, notes enharmoniques ou chromatiques selon qu'elles sont en leur état de gisement ou bien déplacées d'un apotome vers l'aigu; et les mélodies, je les dirai en majeur ou en mineur, selon qu'elles emploient la collection "diatonico-enharmonique" ou la collection "diatonico-chromatique".

Parmi les preuves j'ai énoncé que les anciens avaient pris le dis-diapason diatonico-enharmonique commençant à [illegible], pour partager le ciel.

C'est le présupposé du traité des tuyaux sonores de Seu-ma-

1) *Revue des Deux Mondes*, 15 mars 1910, p. 448. — Martianus (P. L. 131, 944. A) avait encore, mais sans la science, l'expression " ... chroma... quod inter album nigrumque est."

2) Homère, *Odyssée*, 5. v. 61 et 10 v. 221. (dans A. Pierron, petit in-16. Hachette, 1890, pp. 159 et 359).

3) D'une conférence de M. A. Westharp, du 3 déc. 1912, traduite en anglais (a paper read before the Musical Association, London) "*Education of Musical Sensitiveness*", p. 7: "that so called minor scale is practically a kind of offence which the European theory commits againts itself." V. ci-après, 9e loi.

Ts'ien, et, dans le traité des gouverneurs du ciel, il y fait appel comme à une théorie connue: "les 28 mansions lunaires président aux 12 provinces, ... l'origine de cela est ancienne" [1]).

Ces mansions lunaires sont dites en chinois les 28 cabanes chée, plus généralement les 28 siòu, logis célestes des étoiles. [2]) J. B. Biot y a vu une division équatoriale-horaire, avec des oppositions par couples, qu'il a relevées en situant la sphère céleste, en conséquence de données astronomiques chinoises, en l'an 2357 av. J. C. [3]) Biot en concluait, dit M. L. de Saussure, [4]) "que les astronomes antiques avaient créé de toutes pièces le série des 28 étoiles, en les choisissant librement, délibérément, d'après certaines considérations. Parvenu à ces conclusions dès 1840, il ne les a plus modifiées, et n'est pas allé au delà". M. de Saussure est allé outre [5]), et a bien vu que, avant cette époque, des éléments de cette collection étaient employés; mais l'hypothèse que la collection a eu plusieurs étapes est à comprendre, non d'une construction qui se serait faite petit à petit, mais d'un emploi de plus en plus complet d'une collection toute faite. Avant de servir à délimiter des "logis célestes", la collection a été employée pour des repères horaires associés à certaines étoiles [6]).

---

1) C. 293 avec 309 et seqq.; 404.

2) L. E. 14 C, 41 B.

3) T. 8. pp. 348—354 et p. 389. Encore T. 10. 170. L'ordre d'énumération adopté par M. de Saussure: 1, les Pléiades, .. 4, Orion, ... n'est pas l'ordre communément reçu (Cfr. C. 301 note 4): 1, Kiào (corne), .. 3, Tì (fond, base), .. 11, Hū (creux, vide, inutile), .. 17, Weî (panse), .. 18, Mào (les Pléiades), .. 20, Tsoèi (aigrette), .. 21, Chēnn siòu (Orion), .. 22, Tsìng (puits), .. 28, Tchènn (tour, détour).

4) T. 10. p. 125.

5) T. 10. p, 126.

6) Ce qui ne va pas contre la preuve demandée aux mansions pour la loi 7e, savoir que les notes diatoniques étaient considérées comme devant être associées aux notes de 2de espèce. Car, en comptant les heures à partir du Si aigu ou bien à partir du Fa♯ (le La du diapason grave), on rencontre des hauteurs qui ne correspondent qu'à des notes enharmoniques.

J'ai indiqué ci-dessus la correspondance des notes du dis-diapason avec les Mansions lunaires. Les oppositions diamétrales (T. 8. p. 351) sont par ordre de dyssymétrie, allant de 9′ à 1° 1′ (6e couple), à 4° 40′ (12e couple) — numérotation commune:

19—6,	27—13,	20—7,	24—10,	23—9,	28—14,	26—12,	18—4,
	C, c		E♭, e♭,	E, e	H, ♮	D♭, d♭,	a♭, $^{a}_{a}$♭

3—17,	22—8,	25—11,	2—16,	non classés	1,	5,	15,	21.
$^{a}_{a}$, a	F, f	D, d	$^{♭}_{♭}$, ♭		♮♮♮	g	c♭	G♭

Il convient de s'arrêter un instant dans l'établissement des lois, afin d'étudier cette application du Système; car elle situe d'une façon probable le pays d'origine de la musique, et date l'institution du Système.

La concordance du chiffre de 28 mansions avec les 28 cordes du dis-diapason, les oppositions diamétrales remarquées par J. B. Biot, et qui sont de mêmes notes aux 2 octaves, avec l'erreur d'Aristoxème [1]) qui donne 6 tons à l'octave, ne permettent guère d'hésiter: le système musical a servi à mesurer la durée du temps et à diviser en fuseaux la sphère céleste. "Seul le jour est une mesure astronomique naturelle, et les divisions du jour sont le résultat de l'arbitraire" [2]); la division en 12 heures [3]), 6 heures doubles de jour avec 6 heures doubles de nuit, — raison du choix d'un dis-diapason, prouve qu'à un équinoxe, il faut dire de printemps, les Anciens partagèrent la durée, en prenant pour repères horaires, des étoiles qu'ils observaient à leur passage au méridien. L'observation à l'équinoxe de printemps est la 1ère des déterminations que Yao demande, après avoir ordonné à Hī et à Hoûo "lí síang jeu ue sing tch'enn" de

1) B. 1221. D. 1230. A.

2) J. A. 10. 9. p. 30.

3) Division encore conservée chez les Chinois. Cfr. P. Wieger, *Manuel*, p. 187. Titcheu des heures: Tzèu, 1ère heure (de 11h. à 1h. nuit), ...

rendre compte du soleil, de la lune, des étoiles, des signes horaires [1]).

Hī et Hoûo n'ont pas plus déterminé les repères horaires que Ling lunn n'a établi le système musical, mais leur binôme indique une tradition qui oriente vers le procédé qui a été employé.

La vie antique, telle qu'elle s'est perpétuée chez les Chinois, le livre.

Dans les hameaux, la maison d'habitation est orientée E. W. [2]), la porte et les fenêtres au Sud. Ainsi la demeure est habitable: l'été le soleil, plus élevé dans sa course, ne penètre guère dans l'intérieur, tandis que l'hiver il baigne les chambres la journée, l'arête vive de la baie lumineuse qui gagne sur l'ombre [3]) indiquant à la ménagère ce qui lui reste de temps. Aux champs, le Chinois regarde au sud directement le soleil (non pas la culmination); et la nuit, la face ouest des maisons lui sert de plan méridien pour observer les passages d'étoiles. J'ai vu de nouveaux chrétiens, une fête de Noël, guetter ainsi le passage du Baudrier [4]) d'Orion pour avoir "minuit".

Le puits est commun; et le paysan y fait deux prélèvements d'eau, au lever du soleil et à la tombée de la nuit. Vu le prélèvement considérable d'eau, les derniers arrivés au puits doivent se courber davantage pour atteindre à la nappe d'eau. Il est évident que l'effort à donner est en relation avec la différence des durées

---

1) *Chou King*, pp. 4 et 3. Cfr. L. E. 30, B.

2) *Cheu King*, p. 57.

3) *J. A.* 10. 6, p. 211. M. G. Ferrand, *Heure malgache usuelle:* "le soleil atteint la place où on pile le riz, ... le soleil atteint le mur.,."

4) Dans l'*Annuaire de Zi-ka-wei pour* 1910, p. 57: $\delta\ \varepsilon\ \zeta$ d'Orion sont dénommés étoiles 3e, 2e. 1e. L'usage que je signale et cet ordre de dénominations arrêtent, ce me semble, au Baudrier d'Orion la mansion 21. Les Arabes liraient cette mansion a $\lambda\ \phi'\ \phi''$ d'Orion (*J. A.* loc. cit. 10. 6, p. 204, note); le P. F. X. Kugler identifierait lui, "l'étoile Kar si di, objet de tant de discussions parmi les Assyriologues, avec α Orionis" (*J. A.*, 10. 14, p. 463).

du jour et de la nuit; l'écart varie: maximum aux solstices, il devient aux environs des équinoxes peu sensible.

Maintenant que nous avons pris contact avec les réalités, j'observe que l'astérisme 22, voisin de "Chēnn sioù" Orion, est dénommé par les Chinois, "Tsìng" puits; et le procédé de détermination des repères horaires m'apparaît avoir été le suivant.

Dans la science de la vie, on a été averti par les prélèvements journaliers d'eau d'une égalité du jour et de la nuit. La détermination précise de la journée équinoxe a été alors cherchée, en observant le déplacement du point d'émergence du soleil à l'horizon. En preuve les alignements de Carnac (Morbihan) "orientés vers le lever du soleil printanier", [1]) dans leur rapprochement avec le caractère chinois P'où [2]), qui primitivement signifiait une "lumière terne et pâle" et qui dans sa constitution 1ère, celle que nous appelons maintenant "la phonétique", donne 2 hommes debout.

J'interprète que Hī et Hoûo, ou plutôt ceux qu'ils sont censés imiter, observaient le point d'émergence du soleil, et s'orientant l'un par l'autre fixaient leurs positions relatives au moyen de témoins donnant un alignement. Qu'ainsi ils obtinrent les 2 alignements des digressions extrêmes, aux 2 solstices [3]). En obtenant la bissectrice de ces 2 directions, on avait l'alignement utile, à conserver, celui de Carnac. Cette détermination de bissectrice est à comprendre "au moyen d'alignements auxiliaires" faits, par exemple, 20 ou 30 jours après les solstices, en la méthode qui a été ensuite employée pour tracer la méridienne des gnomons [4]).

---

1) T. S p. 323.

2) L. E. 60, L.

3) *Tcheou li* (E. Biot, 1851, Vol. 2 p. 113 n. 16). L'astronome officiel observe "le soleil aux solstices d'hiver et d'été..."

4) *Annuaire de Zi-ka-wei pour* 1904, p. 100. Les références indiquées sont le *Tcheou li* L. 43, et les commentateurs.

Après ces 1ères opérations, une année suivante, à l'équinoxe du printemps, Hi avec Hoûo mesurèrent l'eau, qu'un matin, un soir, et le lendemain matin on recueillait, jusqu'à une même profondeur, dans un puits — vraisemblablement alimenté par une source assez abondante. Les 3 quantités recueillies témoignaient par leur égalité de l'exactitude des opérations précédentes. Il n'y avait plus qu'à réserver une de ces quantités pour la distribuer en 3 parties égales, une de ces parties étant ensuite divisée en 2 [1]): on avait ainsi la capacité 6e du rendement d'une nuit. Le jour suivant, au coucher du soleil, l'un des opérateurs, se tenant près du puits, recueillait l'eau qui montait; le vase, unité de mesure, était rempli lorsque une double heure était écoulée. Il était, nous dirions 8 heures du soir; alors l'autre opérateur, à la maison, sur un signal convenu, notait l'étoile passant au méridien; et le vase vidé recommencait à être rempli avec l'eau qui arrivait. On obtenait un nouvel astérisme repère à 10 heures, puis à minuit. Cela suffisait. En effet, on pouvait dès lors régler soi-même un écoulement d'eau, goutte à goutte, une Clepsydre [2]), que l'on graduait en commençant à recueillir au passage du 1er astérisme, l'eau qui s'écoulait jusqu'au passage du 2d : cette quantité d'eau donnait l'unité de l'appareil, et on le vérifiait par la concordance entre le 2e remplissage et le passage au méridien du 3e astérisme.

Cette méthode ne comporte dans ses résultats qu'une exactitude relative: mais c'est justement ce qu'on a remarqué, Arago (op. cit. 267, note 2), et — sur la distance des étoiles fixes mesurées par

---

1) Le P. Germer Durand, à Jérusalem, dans ses recherches sur les mesures anciennes de capacité, constate "la manière de diviser, d'abord par tiers, puis par moitié...." *Questions Actuelles* 113, p. 604 et pp. 604 et 606. (Paris, 5 rue Bayard, Nov. 1912).

2) "Les 1ers instruments dont on se soit servi pour mesurer le temps sont les clepsydres." C. Delaunay, *Cours élémentaire d'astronomie*, 7e éd. p. 4. Cfr. F. Arago, *Astronomie populaire* (1857), Vol. 1, pp. 51 et 46.

les Babyloniens, document de 2000 av. J. C., le P. Kugler qui montre qu'il s'agit de positions et de distances "approximatives" [1]).

L'interprétation proposée se recommande de ce dire des Chinois, qu'elle explique, "d'après la méthode suivie par les anciens rois pour régler les saisons, on plaçait le début au commencement, on établissait l'exactitude au milieu, on renvoyait le surplus à la fin" [2]).

La sphère céleste est maintenant divisée en fuseaux horaires [3]). Pour la concordance à établir entre ces astérismes et la suite des cordes du dis-diapason, l'esprit du Système demande que, par un sentiment de réserve en face de ce domaine propre de la divinité, Dieu maître de l'heure, on arrête le commencement de la mesure du temps au diapason grave, la hauteur f♯. Et comme cette fonction de marquer l'heure, ainsi comprise, est honorable, la corde f♯ ne peut la remplir qu'à la fin de sa course, quand le son qu'elle donne va faire place au son suivant; comme nous avons vu le tuyau origine (Hoàng tchōung) n'obtenir qu'à la fin de sa carrière la fonction honorable de διὰ πασῶν. Le son f♯, dont la corde est à l'astérisme 6e, remplit donc l'intervalle 6—7, la mansion 6, et signifie l'heure à son arrivée sur 7. La 1ère heure, pour nous commence donc à l'astérisme 7, et s'inscrit entre les astérismes 7 et 8 [4]).

Les Chinois l'appellent Tzèu, et la comptent de 11 heures du soir à 1 heure du matin; pour nous, en prenant non la mansion

1) *Recherches religieuses* (Paris, rue Oudinot 12), 4e année, p. 190.

2) C. 327.

3) T. 8, p. 304.

4) La 1ère corde désignant l'heure étant f♯, les autres cordes, à un ton (à un Tânine) de distance désignant les heures suivantes, seront: c, d, c, si♭, la♭, sol♭ confondu avec F♯, E,_ D,_ C,_ B, la♭, sol♭ confondu avec f♯: mansions 6, 9, 11, 13, 16, 18, 21 confondu avec 20, 23, 25, 27, 2, 4, 7 confondu avec 6. Pour nous les heures sont donc aux astérismes 7, 10, 12, 14, 17, 19, 21, 24, 26, 28, 3; 5, 7; amenant les oppositions 7—21, 10—24, 12—26, 14—28, 17—3, 19—5; les oppositions de J. B. Biot sont 7—20 (la 1ère) 10—24 (la 4e), 12—26 (la 7e), 14—28 (la 6e), 17—3 (la 9e), (au lieu de 19—5) 19—6, (au lieu de 21—7) 20—7.

mais l'astérisme ainsi qu'il a été dit, c'est minuit, qui est indiqué par le passage au méridien de l'astérisme 7.

La première des heures observées, la nuit de l'équinoxe de printemps, à 8 heures du soir, est donc celle désignée par l'astérisme 3; la 2e observée à 10 heures soir est l'astérisme 5; la 3e, à minuit, l'astérisme 7. Voici le tableau:

NOTES ET MANSIONS.	ASTÉRISMES.	HEURE DU PASSAGE AU MÉRIDIEN.	TITCHEU DES HEURES CH.	MOIS CH.
si ♭, 2	3	8 soir	sū	11
la ♭, 4	5	10 „	hái	12
f♯, 6	7	minuit	tzèu	1
e, 9	10	2 matin	tch'côu	2
d, 11	12	4 „	yînn	3
c, 13	14	6 „	mào	4
si ♭, 16	17	8 „	tch'ênn	5
la ♭, 18	19	10 „	séu	6
g ♭ = F♯, 21	21	midi	où	7
E, 23	24	2 soir	wéi	8
D, 25	26	4 „	chēnn	9
C, 27	28	6 soir	yòu	10

Exactement il est dit par Seu-ma Ts'ien (C. 326) "le principe des Hía fut le 1er mois..."; c'est la véritable origine de l'année. Les Hía ont régné de 2205 à 1767 av. J. C.; les oppositions relevées par J. B. Biot se rapportent à 2357; et l'on dit que "le commencement de la 1ère dynastie Babylonienne semble devoir être fixé à 2225 av. J. C.", [1]) or, notre division du jour en 24 heures est d'origine Babylonienne, la double heure étant celle en usage en Chaldée. [2]) C'est donc vraisemblablement en Chaldée que fut imaginé le Système qui fonda la musique: et lors de son application à la

1) *Recherches de science religieuse*, 4e année, p. 190. Cfr. J. A. 10. 4, pp. 283—284.
2) J. A. 10. 4, p. 299 avec p. 298.

détermination des astérismes, repères horaires, Orion, le jour de l'équinoxe de printemps passait au méridien à midi [1]). Il semble difficile que cette application du Système se soit faite seulement plusieurs siècles après son institution: on a donc aussi la date approximative du Système. Je ne puis préciser davantage, et, quant à l'auteur du Système, je n'en sais pas plus que ce qu'en dit S. Isidore dans sa délicate louange de la miséricorde de Dieu. (P. L. 82, 163, B.).

1) Cfr. Flammarion, *Astronomie populaire* (éd. 1885) pp. 693—694; T. 7, p. 272 et 10, p. 141; J. A. 9. 10, p. 539 et 9. 19, p. 553, avec 10. 8, p. 445. *Recherches de science religieuse,* 1ère année. p. 410.

WEN TAN

PAR

PIERRE LEFÈVRE-PONTALIS.

Si l'on en juge par une note insérée au *T'oung Pao* [1]), Mr. PELLIOT ne considère pas comme définitivement résolue l'identification du royaume de Wen tan 文單.

D'après les témoignages chinois du VIIIème siècle, il lui semble que ce soit le même territoire que le Tchen la de terre ou Cambodge supérieur, par opposition au Tchen la d'eau ou Cambodge méridional «Il n'y a dit-il, aucun doute sur la position du Wen tan dans le Haut Cambodge, mais il faudrait arriver à une détermination plus précise.»

Il est évident que Mr. Pelliot ne trouve pas complétement satisfaisante l'hypothèse d'un royaume de Wen tan confiné sur le bas Mékhong dans la seule région de Çambhupura (Sambor). Mais, en l'absence de tout document authentique tiré, soit des stèles, soit des historiens chinois, il parait avoir quelque répugnance à placer plus haut sur le Mékhong le centre principal d'action du Wen tan ou Tchen la de terre.

A la transcription Wen Chan qu'il juge cependant admissible,

1) *T'oung Pao.* — Juillet 1912. Bulletin critique p. 467.
PELLIOT. — *Bull. Ec. fr. E. O.*, t. IV, p. 211 et suiv.
PELLIOT. — *Bull. Ec. fr. E. O.*, t. II, p. 124.

comme le Dr. Bastian, Mr. Pelliot préfère celle de Wen tan. Quant à l'opinion de Mr. Schlegel qui transcrit Tchanda ou Chanda au lieu de Tchen la, tout en ne la repoussant pas absolument, il se montre assez peu disposé à l'adopter.

Comme Chandapura et Vieng Chan ne sont qu'un seul et même lieu, on peut facilement se rendre compte que si l'identité de ces deux désignations avec Tchen la et avec Wen tan était admise, il serait plus facile d'admettre aussi l'extension du Cambodge septentrional vers le nord, le long du Mékhong et de considérer que le territoire actuel de Vieng Chan et peut être la région du Haut Mékhong en ont fait partie intégrante, ce qui n'est par ailleurs que très vraisemblable.

Si en effet, il est exact que pendant la plus grande partie du VIIème siècle, du moins sous les règnes d'Içanavarman et de Jayavarman Ier son successeur, le Cambodge ait occupé tout le centre de l'Indo-Chine, et ait été limité, au dire de Hiuen-tsang, à l'est par le Mahachampa et à l'ouest par le Dvaravati, il y a quelques bonnes raisons de supposer qu'au VIIIème siècle, après la rupture de l'unité Cambodgienne, le Tchen la de terre soit resté en possession de la partie septentrionale de ces territoires.

Cela le mettait assez près, sinon des frontières méridionales de l'Empire Chinois, du moins d'une région limitrophe sur laquelle la Chine exerçait une surveillance directe et sur laquelle aussi son attention s'est rarement portée avec plus d'intérêt qu'à l'époque qui nous occupe.

C'est en effet vers le milieu du VIIIème siècle que, se sentant assez fort pour secouer l'autorité impériale, le royaume Thai du Nan tchao au Yun nan, se révolta.

C'est en 751 que fut rétabli sur le Kin-cha kiang, le fameux pont de fer destiné à maintenir des communications régulières entre

---

Schlegel. — *T'oung Pao*, II, p. 176.
G. Maspero. — *l'Empire Khmer*, p. 27.
Pelliot. — *Bull. Ec. fr. E. O.* t. II.
Chavannes. — *T'oung Pao*, Octobre 1912.

le Nan tchao et le pays des Thibétains. Ce pont produisit par la suite une telle impression sur tous les Thaïs, même ceux qui émigrèrent vers le sud, qu'on en retrouve la mention dans les chroniques Indo-Chinoises, comme étant le point extrême du côté du nord, du domaine réservé aux gens de cette race.

Or, en 753, on vit arriver à la Cour chinoise le fils du roi de Wen tan qui s'y présenta avec sa suite. Que sa présence en Chine eut quelque rapport avec les événements qui se passaient alors au Yun nan, cela est à peine discutable, puisque on le voit l'année suivante accompagner l'armée chinoise dans sa campagne contre le Nan tchao. Et peut-être aussi fut-il témoin de la défaite que subit en 755 l'Empire, lorsque les Thaïs du Nan tchao, alliés aux Thibétains eurent raison des troupes impériales.

Si comme il y a lieu de le penser, les territoires du Wen tan, s'étendaient assez loin vers le nord de l'Indo-Chine, ce royaume ne pouvait demeurer indifférent aux progrès de ses voisins, et la Chine en tout cas avait le plus grand intérêt à attirer son attention et à éveiller son inquiétude sur ce qui se passait au Nan tchao.

Les Chinois se préoccupaient tellement à ce moment là de chercher des points d'appui sur leur frontière méridionale, qu'en 756, le gouvernement général du Kiao tcheou fut transformé en un protectorat du Ngan An et placé sous un commandement militaire. De ce côté du moins, le sud était protégé, mais à l'ouest de ce Ngan An, il y avait des régions difficiles à atteindre et où l'influence chinoise ne pouvait guère s'exercer directement. Là, le concours du Wen tan semblait évidemment s'imposer, ne fût ce que pour surveiller les hautes vallées des affluents du Mékhong, voisines des cours d'eau qui descendent vers le Tonkin.

SAINSON. — *Nan tchao ye tche*, p. 193. Leroux, 1904.
PELLIOT. — *Bull. Ec. fr. E. O.*, tome IV.
MA TOUAN-LIN. — *Ethnogr. des peuples étrangers à la Chine Méridionaux.* Art. *Nan-tchao*, trad. HERVEY St DENYS, p. 199.

Pendant les années qui suivirent, le Nan tchao encouragé par sa victoire devint en effet de plus en plus provocant. La fondation de Tche-tong au centre du Yun nan en 763, marqua un nouveau progrès des Thaïs qui accentuaient ainsi leurs intentions du côté de l'est.

En 766, Tchao-Heng, préfet général du Ngan An, fut assez heureux pour repousser sur la frontière du Tonkin une invasion des Man du Nan tchao, mais les troubles s'étendaient partout, car en 767 c'est sur les confins du Kouei tcheou et du Kouang si actuels, qu'une insurrection eut lieu chez les Leao.

En présence de tant de dangers, le Commissaire impérial Tchang Po-yi, décida de se fortifier au Tonkin et c'est à ses précautions que fut due en cette même année 767, la construction de la citadelle de Lothanh dans le voisinage immédiat du présent Hanoï. C'est enfin au moment où la Chine était menacée de perdre le contrôle, non seulement du Yun nan, mais encore d'une grande partie des territoires qui y confinent du côté de l'est, qu'une nouvelle ambassade du Wen tan se présenta en 771 à la cour impériale.

Une autre la suit quelques années plus tard, en 779, et comme dans l'intervalle, la situation ne paraît pas s'être sensiblement modifiée dans le sud de l'Empire, il est probable que cette fois encore on échange des vues sur le meilleur moyen de tenir en respect des voisins génants. La Chine, qui n'a pas lieu d'être satisfaite de certains de ses tributaires, se montre accueillante pour l'envoyé du Wen tan. «Le vice-roi du Tchin la de terre, nommé «Pho mi, vint à la cour avec sa femme et offrit en tribut onze «éléphants apprivoisés. On accorda à ce Phomi le grade de second «président inspecteur du palais, et on lui donna en plus le surnom «de Pin-han, hôte de l'Empereur».

1) Ma-Touan-lin. — *Loc. cit*, et *Nan tchao ye tche* qui donne la date de 765.

2) Pelliot. — *Bull. Ec. fr. E. O.*, t. IV, p. 212.

3) Rémusat. — *Description du Cambodge, Nouv. Mél. Asiatiques*, t. I, p. 86. Paris 1829.

Il semble que toutes ces négociations successives n'aient pas été vaines et que grâce à elles, le Nan tchao ait fini par se heurter dans l'est à des combinaisons et à des accords peu encourageants pour ses projets, car sa politique devint moins agressive vis à vis de la Chine, à partir du moment où le roi Ymeousin, concentrant de préférence ses forces dans l'ouest du Yun nan, eut établi à Che-tcheng sa capitale (784).

Il est probable que la Chine profita de cette accalmie pour rétablir l'ordre devenu si précaire parmi les populations établies entre le Nan tchao et le Tonkin. Une partie des tribus qui s'étaient fixées de ce côté, appartenaient à la même race que les Thaïs maitres du Nan tchao; ceux-ci s'étaient en vain efforcés de les englober dans leur royaume et pouvaient être tentés de recommencer. La suite des événements démontra qu'il fallait continuellement être sur ses gardes, si on voulait s'opposer contre eux à l'invasion et à la conquête du delta tonkinois. C'est dans ces mesures de précaution qu'il convient de faire rentrer l'organisation d'ensemble des territoires Lao que la Chine tenta en 791, et qui avait pour but, dit Mr. Pelliot, d'affermir son autorité sur le Haut Tonkin.

Il est impossible de ne pas rapprocher ces événements de ceux qui se passaient à la même époque, dans la région du Nam Hou, car si l'on en croit les traditions laotiennes consignées dans les chroniques locales, c'est bien au VIIIème siècle que se serait produite la descente des Thai Lao, de la plaine de Muong-Theng, aujourd'hui Dien bien phu, jusqu'aux rives du Mékhong où ils se fixèrent au confluent du Nam Kane.

Un fait aussi important ne put se produire sous l'oeil indifférent des maitres du pays qui peut-être l'approuvèrent et qui en tout

Nan tchao ye tche, trad. SAINSON, p. 48.

PELLIOT. — *Bull. Ec. fr. E. O.*, T. IV.

Mission PAVIE. — *Recherches historiques.* Paris, Leroux 1898.

cas ne paraissent pas s'y être opposés par les armes. Les documents laotiens ne font en effet allusion qu'aux rencontres des Thaïs Lao avec les peuplades sauvages du Nam Hou et du Haut Mékhong qu'ils asservirent et ils ne parlent d'aucun conflit avec des peuples civilisés.

En fait, si, comme il y a lieu de le penser, l'influence du royaume de Wen tan s'étendait alors jusqu'au confluent du Nam Hou, il y a de bonnes raisons de croire, d'après les chroniques indigènes, que sur le Nam Hou même et les autres affluents de cette partie du Mékhong, les Khas non civilisés étaient les seuls habitants du haut pays, lorsque la migration des Thaïs Lao se produisit.

Les autorités du Wen Tan, sans doute après s'être concertées avec la Chine, durent tolérer cette invasion; peut être même trouvèrent-elles intérèt à l'organiser, pour mieux la contrôler, suivant en cela l'exemple des Chinois dans les régions limitrophes.

Lorsque en 799 une dernière ambassade du Wen Tan se présenta à la cour chinoise, on savait évidemment de part et d'autre à quoi s'en tenir sur les mouvements de population et sur les essais d'organisation qu'ils avaient entrainés des deux côtés de la frontière. La présence d'un ambassadeur du Wen tan en Chine à ce moment, indique peut-être le besoin d'un dernier accord sur ces questions entre les deux pays.

Depuis l'ambassade de 753, la situation s'était singulièrement modifiée et il s'était produit une telle détente dans les rapports entre la Chine et le Nan tchao, qu'en cette même année 799, les Thaïs de Tali, sachant pouvoir compter sur la neutralité chinoise, déclarèrent la guerre aux Thibétains. Deux ans après en 801, Thaïs et Chinois en arrivaient même à combiner une action commune contre cet adversaire.

PELLIOT. — *Bull. Ec. fr. E. O.*, T. IV.
PARKER. — *The early Laos and China.*

Ce n'est donc pas d'une alliance contre Tali qu'il put être question en 799 entre l'ambassadeur du Wen tan et les Chinois. Le but poursuivi en commun vis à vis des Thaïs du Nan tchao comme de ceux du voisinage étant atteint, il y avait lieu de le constater et de s'en tenir là. C'est pour cela sans doute qu'après cette ambassade de 799, il ne semble plus être question d'aucune mission du Wen tan, dans les auteurs Chinois. D'ailleurs, si l'unité Cambodgienne fut reconstituée en 802, le Tchen la de terre ne tarda pas à perdre sa vie propre, et par suite n'eut plus aucune raison d'entretenir des relations directes avec l'Empire Chinois.

Ce n'est pas à dire que l'intérêt des Cambodgiens pour ce qui se passait sur le H[t] Mékhong eut brusquement cessé, mais ce qui était question de premier ordre pour le Tchen la de terre, n'était plus qu'affaire secondaire pour le grand Empire Khmer unifié.

C'est sans doute aux gouverneurs Cambodgiens des provinces du nord qu'incomba dès lors le soin de surveiller les Thaïs Lao, à l'extérieur des frontières comme à l'intérieur.

Le Dr. Bastian a recueilli une légende septentrionale, qui est une curieuse variante de l'histoire bien connue de Koun Borom, et d'après laquelle les Lao ho, c'est à dire les Thaïs Lao originaires du Yunnan, s'avisèrent un jour de détruire l'immense plant de courges dont ils étaient issus et au moyen duquel ils allaient porter le tribut au maître du Ciel. Du jour où se produisit ce malheur, ils n'eurent plus affaire aux dieux mais aux hommes et ne tardèrent pas à tomber d'abord sous le joug du Cambodge puis sous celui de Vieng Chan.

Dans sa concision, cette légende est plus précise que les chroniques,

---

PELLIOT. — *Bull. Ec. fr. E. O.* T. IV.

PELLIOT. — *Bull. Ec. fr. E. O.*, T. IV.

BASTIAN. — *Geschichte der Indochinesen*, p. 85. Leipzig, 1866—71.

Mission PAVIE. — *Recherches historiques*, p. 7 et suiv.

mais celles ci n'en établissent pas moins que c'est l'influence Cambodgienne dont les Thaï Lao constatèrent tout d'abord les effets en atteignant pour la première fois les rives du Mékhong et le confluent du Nam Kane.

Les traces de civilisation qu'ils rencontrèrent en cet endroit étaient attribuées par les habitants, au Cambodge qui par l'union du prince Rothisen fils d'un roi d'Enthipat avec Nang Kanghi le dernier rejeton de la race des Yacks, avait marqué dans cette région du Mékhong et du Nam Kane son empreinte d'une façon indélébile.

Plus tard, mais quelques générations encore avant l'arrivée des Thaï Lao, un homme était à son tour venu de Vieng Chan, au confluent du Nam Kane, et, à cause de l'or et de l'argent qui abondaient dans le sol, ce pays reçut le nom de Soua (Suvannabhumi). Cet homme qu'on appelait Chantaphinit apportait des lumières nouvelles, car outre ce qu'il avait appris au contact de ses compatriotes, il avait profité de la fréquentation d'un savant du royaume de Louvo, fort adonné à la lecture des livres anciens. C'est donc par le prestige de sa science autant que par celui de ses richesses que Chantaphinit s'imposa à l'admiration des sauvages riverains du Mékhong qui le choisirent pour leur chef.

Chantaphinit était évidemment un Cambodgien, car au VIIème siècle où l'on peut sans témérité placer son existence, en la dégageant de tout ce qu'elle a de légendaire, le Cambodge, comme nous avons essayé de le rappeler précédemment, étant maitre de tout le centre de l'Indo-Chine, grâce aux victoires d'Içanavarman et à la prudente administration de Jayavarman Ire, la région de Vieng Chan ne pouvait manquer de lui appartenir.

La mention qui est faite de Louvo dans la chronique laotienne

---

Mission PAVIE. — *Recherches historiques*, p. 80; p. 119; p. 141.

G. MASPERO. — *l'Empire Khmer*.

De la JONQUIÈRE. — *Bull. Comm. Arch. I. Ch.*, 1909.

est fort intéressante, car elle donne une vraisemblance plus grande à tout le récit, en le plaçant dans son véritable cadre. S'il faut en effet voir dans l'ancien royaume de Louvo, à l'est du Ménam le Tcho-lo-po-té ou Tolopoté des historiens Chinois, c'est à dire le Dvaravati de Hiuen-tsang, la chronique se trouve tenir un compte exact de la géographie politique de l'Indo-Chine à cette époque. Quant à l'influence civilisatrice que, conjointement avec le Cambodge, ce pays de culture hindoue put exercer au VIIème siècle sur les habitants de la région du moyen Mékhong elle n'a rien que de très-vraisemblable.

Louvo dont l'existence remontait au Vème siècle, était alors en plein développement, car c'est précisément au milieu du VIIème siècle que l'on place communément la fondation sur le haut Ménam de sa colonie d'Haripounchay qui devint rapidement à son tour un royaume fort important.

Vieng chan dut rester, tout au moins jusqu'à la fin du XIIème siècle, un poste avancé de l'Empire Cambodgien du côté du nord-est, ainsi qu'on peut le déduire de la présence à Say fong d'une stèle de Jayavarman VII. C'est donc aux autorités Cambodgiennes de Vieng-chan que les Thaïs Lao du Muong Soua durent, en tant que sujets ou tributaires, avoir le plus souvent affaire. Du jour où l'autorité centrale s'affaiblit, l'influence directe du Cambodge dut décroitre avec elle. Ce fut toujours au profit de Vieng Chan qui tint encore long-temps en respect les Thaïs Lao du Muong Soua, avant de se laisser finalement conquérir par eux au XIVème siècle, à l'époque glorieuse du roi Laotien Fa Ngom.

Chavannes. — *Voyage des pèlerins bouddhistes*, Leroux, 1894.
G. Maspero. — *Say fong. Une ville morte. Bull. Ec. fr. E. O.*, t. III.
L. Finot. — *Notes d'épigraphie, ibid*, p. 18.
A. Barth. — *Ibid*, p. 460. Voir aussi *Parmentier*. t. XIII, p. 59.

A PROPOS DE L'ARTICLE DE SYLVAIN LÉVI. — LE „TOKHARIEN B", LANGUE DE KOUTCHA

(*Journal Asiatique*, 1913, II, p. 311—380).

PAR

LÉONARD AUROUSSEAU.

Avant les dernières missions d'Asie Centrale, deux groupes de langues indoeuropéennes étaient seuls connus en Asie: l'*aryen*, ou groupe indo-iranien et le petit groupe de l'*arménien*. A ces deux groupes d'inégale importance il faut en ajouter désormais un troisième, le *tokharien* qui étend vers le Nord-Ouest de l'Asie Centrale le domaine historique des langues indo-européennes.

Les documents récemment exhumés nous ont en effet révélé une nouvelle langue à laquelle le savant allemand F. W. K. Müller fit donner le nom de *tokharien* et dont MM. Sieg et Siegling dégagèrent, les premiers, le caractère indo-européen. Cette langue nouvelle est représentée par deux dialectes, provisoirement désignés par les lettres A et B. Tant dans la collection Hoernle que dans les documents rapportés par M. Pelliot, c'est au déchiffrement des textes en tokharien B que M. Sylvain Lévi a consacré ses rares qualités d'érudit ingénieux et sagace.

Le caractère indo-européen du tokharien étant nettement défini — sans que toutefois il soit possible de fixer avec certitude sa place par rapport aux autres langues indo-européennes — il s'agissait de

situer cette langue nouvelle dans l'espace et dans le temps. — Où, en quelle partie de l'Asie Centrale le tokharien avait-il été parlé? Et à quelle époque? — Il était, jusqu'à ces derniers mois, impossible de répondre à ces deux questions autrement que par de vagues hypothèses. Grâce à M. Sylvain Lévi, nous savons aujourd'hui que le second dialecte, le tokharien B, était parlé à Koutcha vers le VIIe siècle. Dès lors, la désignation provisoire de «tokharien B» doit laisser place au nom de «*Koutchéen*» qui seul convient aujourd'hui à l'idiome identifié.

M. Sylvain Lévi a étudié quelques unes des tablettes que M. Pelliot recueillait en 1907 parmi les ruines d'une ancienne tour de garde située à proximité du *Qaraoul* de Šaldïrang, près de Koutcha. M. Sylvain Lévi a pu établir que l'écriture de ces tablettes recouvre des textes en tokharien B et que ces textes sont pour la plupart des laissez-passer «délivrés à des caravanes et destinés à garantir un contrôle efficace sur les entrées et les sorties.»

L'auteur reproduit (p. 312) une des tablettes les mieux conservées; ce document nous apporte le nom tokharien du poste de Šaldïrang, *Salyinsai Yonyai* et, avec d'autres documents de nature analogue, permet de localiser dans la région de Koutcha le second dialecte (B) du tokharien (*Koutchéen*).

Comme presque toutes les pièces qui nous transmettent une date, le texte traduit est daté par périodes en années *Kṣuṁ*. M. Sylvain Lévi a reconnu, d'après ses documents et d'après les pièces comptables de Douldour Aqour, qu'à l'issue d'une période en *Kṣuṁ* 23, une période nouvelle débute avec l'année *Kṣuṁ* 1 et que nous nous trouvons en présence d'une série (1—18) 19—23 suivie d'une seconde série 1—6. — Quelques textes prouvent d'indiscutable façon qu'en l'an 21 *Kṣuṁ* un certain Swarnate portait le titre de «Grand Roi, *oroce pi lânte*.» Par une démonstration élégante M. Sylvain Lévi établit que ce Swarnate ne peut être que le roi de Koutcha

Sou-fa Tie 蘇伐疊, cité par la *Nouvelle Histoire des T'ang* (K. 221. 上, f⁰ 1 r⁰ col. 12 et *passim*) et signalé par Hiuan-tsang comme étant le fils et successeur d'un certain «Kin-houa 金花 Fleur d'or». Sous cette dernière traduction M. Sylvain Lévi retrouve avec juste raison un original sanskrit *Suvarṇapuṣpa*, attesté d'ailleurs par une tablette Berezowski conservée à Saint-Pétersbourg, et qui semble également transparaître, dit M. Sylvain Lévi, p. 321, «dans la forme donnée par l'*Histoire des T'ang* Sou-fa Pou-kiue (蘇伐勃駃); la transcription authentique était probablement plus fidèle même; au lieu du caractère 駃 *kiue*, que je ne connais pas dans les transcriptions, on doit peut-être lire le caractère très analogue 駛 qui figure *che*. On aurait ainsi en face de *Suvarṇapuṣpa*, Sou-fa Pou-che.» M. Sylvain Lévi a certainement deviné juste; en effet un passage négligé du *Kieou T'ang-chou* 舊唐書 (K. 198, f⁰ 7 r⁰, col. 5) donne par deux fois — non pas la forme correcte *Sou-fa Pou-che* 蘇伐勃駛, mais une forme encore moins éloignée d'elle que ne l'est Sou-fa Pou-kiue et qui est *Sou-fa Pou-yang* 蘇伐勃駚. L'hésitation où sont les deux *Histoires des T'ang* pour orthographier le nom transcrit du père de Swarnate est une preuve de plus à l'appui de l'hypothèse de M. Sylvain Lévi. Je pense que nous pouvons désormais accepter la leçon *che* 駛 et remplacer Sou-fa Pou-kiue par *Suvarṇapuṣpa* (Sou-fa Pou-che). *Suvarṇapuṣpa* est donc le père du roi Swarnate (Sou-fa Tie) qui eut lui-même pour successeur son frère cadet Haripuṣpa (Ho-li Pou-che pi 訶黎布失畢).

Cependant, les *Histoires des T'ang* désignent le roi Swarnate comme le contemporain de l'Empereur T'ai-tsong 太宗, (période *tcheng-kouan* 貞觀 627—649). Le Koutchéen des tablettes de Šaldïrang doit donc être daté du VIIe siècle de notre ère.

Restent pourtant à expliquer le mot *Kṣuṁ* et à identifier les séries d'années *Kṣuṁ* 1—23 et *Kṣuṁ* 1—6. — M. Sylvain Lévi

avait d'abord songé (p. 316) à retrouver dans la première période *Kṣuṇ* de 23 années la période de 23 ans *tcheng-kouan* pendant laquelle vécut Swarnate. Mais cette hypothèse ne peut convenir et M. Sylvain Lévi lui-même y a renoncé au cours de son travail (p. 321). Pour circonscrire les recherches il est nécessaire de serrer de très près les textes chinois et les dates qu'ils donnent.

Nous pourrons établir ainsi l'année exacte où *Suvarṇapuṣpa* envoya son ambassadeur pour saluer l'avènement des T'ang (Cf. Sylvain Lévi, p. 332 et 367). Sans que je puisse dire d'où ce renseignement est tiré et en remarquant, avec M. Sylvain Lévi, que les Mémoires sur Kao-tsou sont muets à ce sujet, je note dans le *Pien-yi-tien* même (section LI, Koutcha, f⁰ 8 r⁰) une phrase qui semble avoir échappé à M. Sylvain Lévi: «高祖武德元年龜兹遣使入朝. En la Ière année *wou-tö* de Kao-tsou (618), Koutcha envoya un ambassadeur à la cour.»

D'autre part le *Tseu-tche t'ong-kien pou-tcheng* 資治通鑑補正 écrit, dans le récit des évènements de l'année 618 (K. 186, f⁰ 5 r⁰, Ière année wou-tö 武德):

«龜兹王蘇伐勃駃遣使來朝尋卒子蘇伐疊立. Le roi de Koutcha Sou-fa Pou-kiue envoya un ambassadeur à la cour, mourut soudain et son fils Sou-fa Tie monta sur le trône.»

C'est donc en 618, l'année même de l'avènement de Kao-tsou qu'arriva l'envoyé de *Suvarṇapuṣpa*. C'est aussi en 618 qu'il faut placer la date où Swarnate est monté sur le trône[1]).

1) Sans le texte du *Tseu-tche t'ong kien pou-tcheng*, il semble que nous aurions pu déjà aboutir à cette conclusion. La *Nouvelle Histoire des T'ang* (K. 221, 上, f⁰ 8 r⁰ col. 12) ajoute, après la mention de l'ambassade. «(Suvarṇa)puṣpa mourut juste à ce moment 會死.» De son côté, le *Kieou T'ang-chou* (K. 198, f⁰ 7 r⁰, col. 5) écrit: «(Suvarṇa)puṣpa mourut soudain 勃駃尋卒.» Il paraît légitime de placer l'avènement au trône de Swarnate l'année même de la mort subite de son prédécesseur. Quoiqu'il en soit, le texte du *Tseu-tche t'ong-kien pou-tcheng*, venant éclairer d'une façon inattendue les données des histoires des T'ang, ne peut laisser place à aucun doute.

Ceci étant donné, il s'agit de savoir quelle peut-être la commune mesure entre les années de règne de Swarnate et le procédé de comput régnal *Kṣuṁ*. M. Sylvain Lévi écrit (p. 322): «Peut-être les années *Kṣuṁ* sont-elles les années de règne; il est fort probable que Swarnate a régné au moins 23 ans.»

Nous avons vu que la Ière année Swarnate devait être placée en 618; puisque Swarnate est mort en 646, son règne a donc duré 29 années.

Qu'ont à faire ces 29 années avec nos années *Kṣuṁ*? Je proposerais bien de compter 618 + 23 années *Kṣuṁ* + 6 années *Kṣuṁ* = 646, date de la mort de Swarnate; mais, si on acceptait cette hypothèse, une obscurité subsisterait: pourquoi, après avoir compté 23 *Kṣuṁ* en 640, aurait-on, en 641, recommencé à *Kṣuṁ* 1? De plus — malgré la coïncidence troublante des dates les plus basses des laissez-passer du Šaldïrang-qaraoul avec celles des pièces comptables de Douldour Aqour — rien ne prouve péremptoirement que *Kṣuṁ* 6 de la seconde série soit la dernière année *Kṣuṁ*.

On pourrait supposer aussi que les années *Kṣuṁ* ne coïncident pas de façon générale avec les années de règne de Swarnate. La question serait encore plus compliquée et, pour nous guider, nous n'aurions plus qu'une notion sûre: la 21e année *Kṣuṁ* ne peut être antérieure à 618 ni postérieure à 646.

Dans tout ce qui précède nous avons admis, avec M. Sylvain Lévi, que la première série *Kṣuṁ* comprenait 23 années exactement. Mais — si j'ai bien saisi ce que dit l'auteur (p. 315, ligne 20 et *ss.*), — le fait que les pièces de comptabilité du couvent de Douldour Aqour mentionnent des évènements qui se sont passés en *Kṣuṁ* 22, 23 et notent, immédiatement après, la suite de ces évènements en *Kṣuṁ* 3, suffit-il pour nous permettre de conclure que *Kṣuṁ* 23 est le dernier terme de la Ière série? Pourquoi ne pas supposer que l'écart entre 23 et 3 puisse aussi bien comprendre une ou quel-

ques années de plus et qu'au lieu de... (23); 1, 2, (3)... on puisse avoir... (23), 24; 1, 2, (3)... ou même... (23), 24, 25; 1, 2, (3). La première conclusion semblerait moins attaquable si le récit nous avait donné une suite normale de faits serrés de près en 22, 23; 1, 2, 3 *Kṣuṁ*. Mais puisqu'une lacune semble exister entre 23 et 3 soit dans les documents eux-mêmes, soit dans la marche régulière de l'affaire où le couvent était engagé, soit enfin dans la relation même de cette affaire, rien ne paraît nous fixer d'une façon sûre la durée de cette lacune.

Il paraît donc dangereux de faire dès maintenant un choix décisif pour les années *Kṣuṃ* des deux séries. — Quand on connaîtra avec certitude la nature linguistique et le sens du mot *Kṣuṁ* (qui semble presque toujours suivre un nom de roi et signifier en gros «règne» ou «période» ou «années de règne de...») ce petit problème sera facilité dans une mesure très appréciable. Sa solution, quelle qu'elle soit, n'altèrera d'ailleurs en aucune façon les remarquables conclusions de M. Sylvain Lévi.

Le Koutchéen, que M. Sylvain Lévi date donc du VIIe siècle, est d'ailleurs la langue réelle du pays et non (p. 322-3) «le parler d'une tribu conquérante qui aurait imposé son idiome aux vaincus comme langue de l'administration». D'ailleurs Hiuan-tsang nous renseigne sur ce point: le roi de Koutcha est un autochtone 王屈支種也 «le roi est de la race de *K'iu-tche*» *Mém.* chap. I). De fait, nous suivons l'histoire de la dynastie locale, les *Po* 白, depuis le Ier siècle de l'ère chrétienne. Ainsi donc l'idiome désigné jusqu'ici comme le tokharien B est l'idiome des indigènes de Koutcha depuis le Ier siècle au moins de l'ère chrétienne et, sans doute, depuis une époque plus ancienne encore, puisque les textes chinois qui nous permettent de remonter jusqu'aux environs de l'an 100 av. J.-C. (règne de *Ou-ti* des Premiers Han) ne mentionnent jamais de

changement dans la population de Koutcha. Dans la mesure, même restreinte, où la langue est la marque propre d'une civilisation, l'oasis de Koutcha appartient à la civilisation indo-européenne; à l'est de ce Pamir monstrueux qui semblait une barrière fatale dressée entre deux mondes, l'expansion......... des Indo-Européens s'était frayé une voie sur la route de la Chine. Un rejeton lointain de la souche aryenne a fleuri pendant des siècles au sein du Turkestan chinois».

* * *

Dans la seconde partie de son travail M. Sylvain Lévi retrace l'histoire du Koutcha aryen en se basant principalement sur les données des textes chinois.

Koutcha apparaît pour la première fois dans l'histoire chinoise au IIe siècle avant notre ère, sous les Han antérieurs 前漢 (206 av. J.-C.—24 après J.-C.). Au début, le royaume de K'ieou-tseu 龜茲 subit l'influence de la civilisation chinoise; en 65 av. J.-C. le roi Kiang-pin 絳賓 vint avec sa femme rendre hommage à la cour des Han. Ce fut le point de départ d'une ère de paix et de bonne entente avec la Chine, ère qui dura jusqu'aux Han postérieurs 後漢 (25-220 ap. J.-C.). A ce moment la Chine, trop occupée à ses affaires intérieures, cesse de soutenir ses partisans d'Asie Centrale. En 46 de notre ère, Hien 賢 roi de Yarkand s'empare du royaume de Koutcha qu'il donne à son fils Tsö-lo 則羅. Ce dernier fut tué et remplacé par une créature des Hiong-nou, Chen-tou 身毒, noble de Koutcha. Dès lors les Hiong-nou sont maîtres à Koutcha: «En 73, le roi *Kien* 建 est encore un vassal des *Hiong-nou* mais un vassal peu docile; c'est avec lui que commence la dynastie des «Blancs» *Po* 白, qui se succèdent à Koutcha jusqu'à la fin du VIIIe siècle et plus tard encore sans doute. Un usurpateur *Yeou-li-to* 尤利多 est renversé par *Pan Tch'ao*, le

conquérant chinois, qui désigne pour la couronne *Pa* 霸 fils de *Kien*, élevé comme otage à la cour impériale, et qui a reçu en Chine le nom de *Po*, qu'il transmet à ses descendants. En 124, le roi s'appelle *Po Ying* 白英».

Pendant la fin du IIe et presque tout le IIIe siècle, l'histoire chinoise paraît muette au sujet de Koutcha. Des recherches très rapides m'ont permis de dégager deux renseignements de bien maigre importance: 1°) Koutcha est occupée à l'automne de l'année 155 (Ière année yong-cheou 永壽) par les troupes chinoises placées sous les ordres de Tchang Houan 張奐[1]).

2°) A la fin de l'an 170 de notre ère, Koutcha fournit avec Karachar et Tourfan plus de trente mille hommes de troupes au *Wou-ki hiao-wei* 戊已校尉 Ts'ao K'ouan 曹寬 et au *Tchang-che* 長史 des Pays d'Occident Tchang Yen 張晏. Ces deux officiers devaient s'adjoindre un certain Jen Chö 任涉 à la tête de 500 hommes venus de Touen-houang. Cette armée était constituée pour aller punir les Kachgariens qui avaient tué leur roi en l'année 168. Cette expédition ne fut d'ailleurs pas couronnée de succès car les armées chinoises furent arrêtées par la ville fortifiée de Tcheng-tchong 禎中 (?) que plus de 40 jours de siège ne purent soumettre. Fatiguées, les troupes levèrent le siège et partirent. Par la suite les plus graves désordres eurent lieu dans Kachgar et le gouvernement chinois lui-même n'y put mettre bon ordre[2]).

Ces deux renseignements viennent donc s'ajouter à l'unique document qui subsistait sur Koutcha pour la dernière moitié du

---

1) Cf. *Heou Han chou*, Biographie de Tchang Houan 張奐 K. 95, ff° 4 et 11; *Tseu-tche t'ong-kien pou-tcheng*, K. 53, f° 9 r°, col. 5 à 11.

2) Cf. *Tseu-tche t'ong-kien pou-tcheng*, K. 56, f° 8 r°, col. 7 et 11.

II[e] siècle de notre ère. Il s'agit de l'inscription de Lieou P'ing-kouo 劉平國 qui se rapporte à l'année 158.

C'est une inscription de Koutcha dont l'estampage, rapporté par M. Bonin en France, a été pour la première fois étudié par M. Chavannes dans *Dix Inscriptions chinoises de l'Asie Centrale* (Extr. des Mém. présentés à l'Acad. des Inscriptions et Belles. L.; I, XI, 2). Dans ce travail M. Chavannes n'avait à sa disposition qu'un estampage fort défectueux et ne put donner qu'un déchiffrement partiel de l'inscription, déchiffrement qui comprenait cependant les parties essentielles où apparaissaient le nom de Lieou P'ing-kouo et la date de l'inscription. Dans un compte-rendu de ce travail (*BEFEO*, III, 1903, 118) M. Pelliot proposa quelques conjectures. En 1907, M. Chavannes se procurait à Pékin un nouvel estampage et le reproduisait (*T'oung Pao*, 1909, 95 et ss.) avec un essai nouveau d'interprétation qui marquait un gros progrès sur le précédent. Enfin, en parlant de la revue d'art et d'archéologie *Chen-tcheou kouo kouang tsi* 神州國光集, M. Pelliot (*BEFEO*, IX. 1909, 577 note) signalait que l'inscription de Lieou P'ing-kouo avait donné lieu, de la part d'érudits chinois, à des notices et tentatives de déchiffrements [1]).

Ce sont ces dernières études qu'il m'a paru utile d'approfondir en les éclaisant à la lumière des notes de M.M. Chavannes et Pelliot. J'ai eu à ma disposition quatre estampages de l'inscription, ou plutôt quatre repoductions d'estampages: celui des *Dix Inscriptions* et celui du *T'oung Pao* reproduits par M. Chavannes et les deux photo-

---

1) Il faut ajouter que ces notices ont également paru dans le *Kouo-ts'ouei hio-pao* 國粹學報, IV, 1908, vol. 6, *K'i* 46 (*ti-li*).

graphies insérées dans le sixième fascicule du *Chen-tcheou kouo kouang-tsi.*

L'inscription de Lieou P'ing-kouo est une inscription rupestre; elle est inscrite sur la paroi d'une importante montagne située, à l'Ouest de Koutcha, à 200 *li* au Nord-Est de la ville de Sairim 賽里木 et comprise dans les limites administratives de la sous-préfecture de Pai-tch'eng 拜城 où ses ramifications s'étendent en tous sens. Cette montagne est la même «Montagne blanche» *Po chan* 白山 qui donna lieu à tant de légendes pendant les dix premiers siècles de l'ère chrétienne. Elle dépend aujoud'hui d'Aksou, mais elle appartenait sous les Han au royaume de Koutcha.

L'inscription fut découverte en 1879 (autre date indiquée: 1876), au moment où la Chine venait de pacifier toute la région du Tarim et de l'Ili.

La trouvaille est due à l'un des soldats d'un des principaux chefs chinois Tchang Yao 張曜 (tseu: 勤果). Voici, d'après M. T'ien Pei-hou 田北湖 le récit de la découverte: Tchang avait ordonné à un petit détachement de relever les sentiers montagneux qui pouvaient permettre de parcourir plus vite le pays; un soldat du détachement perdit ses compagnons et tenta vainement de retrouver sa route; il fut obligé de passer la nuit dans une grotte; au matin il crut distinguer des traces de caractères sur la paroi extérieure de la grotte. Il quitta son refuge et, tout le long de la route de retour, laissa prudemment dernière lui des marques de son passage; il rejoignit ainsi son corps où il informa ses camarades de sa trouvaille. Son chef fit rechercher l'inscription; on la retrouva et on l'estampa aussitôt.

La pierre fut, paraît-il, détruite peu après par les Mahométans.

Se basant sur un estampage de la première inscription, un certain Che Kiun-fou 施均父, du titre de *Kouan-tch'a* 觀察, compagnon d'armes de Tchang, aurait alors fait graver une seconde pierre qui existerait encore actuellement. Si cela est exact — et il semble qu'on n'en puisse douter, car les témoignages des érudits chinois concordent sur ce point — il est évident que la seconde pierre a beaucoup moins de valeur que l'ancienne et qu'il sera nécessaire de n'accorder à un estampage de celle-là, que l'importance d'un document où transparaît déjà une interprétation. Je m'empresse d'ajouter que les érudits dont j'ai utilisé les notes et les estampages ont été directement en rapport soit avec Tchang Yao 張曜 soit avec Che Kiun-fou 施均父 et que tous leurs travaux ont été effectués sur des reproductions de l'inscription authentique.

Un autre fait paraît n'avoir pas été signalé. Au dessus de l'inscription originale proprement dite se trouvent une douzaine de caractères qui semblent jouer le rôle de titre par rapport au texte proprement dit. La chose est possible car le style des traits est à peu près le même dans les deux inscriptions; elle n'est pas certaine car le sens ne fournit aucune donnée décisive; j'enregistre néanmoins le texte tel que j'ai pu le déchiffrer, parce que certains érudits chinois, tel M. T'ien Pei-hou, affirment que les deux inscriptions sont inséparables. Je le fais suivre d'un nouveau déchiffrement du texte déjà étudié par M. Chavannes. Je ne me flatte pas d'avoir mieux réussi, mais il m'a paru utile de soumettre à nos lecteurs les remarques des érudits chinois et les quelques conjectures qu'elles m'ont suggérées.

J'ai remplacé les mots complètement effacés par une petite circonférence; les mots accompagnés d'un point d'interrogation ne sont pas absolument sûrs:

(A)

- I 京兆長安
- II 淳于伯隗
- III 作此誦

(B)

- I 龜兹左將軍劉平國以七月廿六日發家
- II 從秦人孟伯山狄虎賁趙當時(?)莫(?)○羌
- III ○當卑(?)程阿英(?)等六人共來作列(?)○徒(?)
- IV 騎(?)谷(?)關八月一日始斷山石作孔至廿日
- V 以(?)堅固萬歲人民喜長壽億年宜
- VI 子孫永壽四年八月甲戌朔十二日
- VII 乙酉直建紀此東烏累關城留(?)
- VIII ○將軍所作也亻○(?)披

(A) «Tch'ouen-yu Po-wei (originaire) de (l'ancienne) capitale Tch'ang-ngan[1]) a composé ce récit....»

---

1) Le fait que Tch'ang-ngan est encore appelée 京兆 ne suffit pas, à mon sens, à nous permettre de conclure que nous nous trouvons en présence d'une inscription remontant aux Han antérieurs. *King-tchao Tch'ang-ngan* est un terme qui, longtemps après le transfert de la capitale à Lo-yang, servit à désigner l'ancienne capitale des Si Han. Il est légitime de penser qu'en inscrivant sur la pierre le nom de Tch'ang-ngan, Tch'ouen-yu Po-wei ait pris plaisir à évoquer la splendeur passée de son pays d'origine. Ce personnage aurait d'ailleurs, d'après les Chinois, vécu sous les Han postérieurs mais je n'ai pas retrouvé son nom dans les textes que j'ai eus à ma disposition.

(B) «Lieou P'ing-kouo, Général de gauche du royaume de Koutcha, quitta sa maison le 26e jour du 7ème mois; suivi des gens de Ts'in (秦 人 = Chinois)[1]) Mong Po-chan, Ti Hou-pen, Tchao Tang-che (?), Mouo (?) ◯ -Kiang, ◯ Tang-pei (?), Tch'eng A-ying (?), en tout six personnes, ils vinrent tous (à cet endroit) afin de procéder à l'ouverture d'une passe pour les courriers à pied et à cheval (?). Le Ier jour du 8ème mois on commença à trancher les roches de la montagne pour pratiquer une ouverture (孔)[2]); au 20e jour (on terminait le travail); sa solidité est assurée pour dix mille ans. Que le peuple se réjouisse d'une longévité qui, prolongée à cent mille années, conviendra à sa postérité.

La quatrième année *Yong-cheou*, le 8e mois dont le premier jour était le jour *Kia-siu*, le 12e jour qui était le jour *Yi-yeou* (22 Septembre 158) on a directement établi et noté ceci[3]). (Ce travail) c'est ce qui a été fait par le général . . . en garnison (留 ?) dans la ville de la passe de Tong Wou-lei[4]) . . . .»

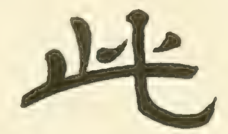
L'histoire chinoise reprend le cours de ses données sur Koutcha dans le *Wei-tche* 魏志. Et M. Sylvain Lévi sait les utiliser avec

---

1) Sur la conclusion qu'on peut tirer pour l'origine du mot „Chine" de la présence du terme 秦 人 dans cette inscription cf. dans le *Bulletin de l'Ecole française d'Extrême Orient* XIII, 1913, n°. 7, mon compte rendu des articles de M. M. Laufer et Pelliot.

2) Je tiens 孔 comme étant l'équivalent de 孔道, non pas „tunnel" (le temps nécessaire pour exécuter un tel travail eût certainement été supérieur à 20 jours) mais „chemin encaissé entre deux parois de montagne", „sentier pratiqué en creusant une montagne." Cf. d'ailleurs *Ts'ien Han chou*, K. 96, 上, f° 2 r°, col. 6.

3) Les mots 紀 此 sont très nets sur tous les estampages. 此 apparaît ici sous une forme attestée pour cette époque par le *Yi-wen pei lan* 辰, IX, 2 r°.



4) Si Tong Wou-lei 東 烏 累 peut être identifié avec une partie de la ville de 烏 壘 mentionnée par l'*Histoire des Han postérieurs* (Cf. Chavannes, *Les Pays d'Occident d'après le Heou Han chou*, T'oung Pao, 1907, p. 200) il faudrait supposer que le général ici désigné (probablement Lieou P'ing-kouo) tenait garnison à Bougour, à l'Est de Koutcha.

une incontestable maîtrise. Il montre comment Koutcha fut une des grandes cités du bouddhisme et dégage le rôle important qu'eut la littérature koutchéenne dans la diffusion du bouddhisme en Chine et en Extrême-Orient. L'histoire aryenne de Koutcha s'arrête au milieu du XIe siècle. Dès 1043 «la Sérinde a fait place au Turkestan qui s'annexe à l'Islam».

On ne peut qu'admirer l'aisance avec laquelle M. Sylvain Lévi, qui n'est pas spécialement sinologue, se meut dans la masse touffue des documents chinois. S'il reste vrai que les recherches des sinologues pourront encore ajouter quelques traits à cette esquisse, il faut être d'autant plus reconnaissant à l'auteur de l'avoir ébauchée. Il nous a donné un cadre de notions générales qui nous permettra de polir en sécurité le minutieux travail de détail où nous risquons trop souvent de nous égarer.

WAS ODORIC OF PORDENONE EVER IN TIBET?

BY

BERTHOLD LAUFER.

In January of this year the Hakluyt Society began to re-issue Colonel Sir Henry Yule's memorable work *Cathay and the Way Thither*, published in 1866. We cannot be grateful enough to Professor H. Cordier for having taken upon himself the difficult task of thoroughly revising and re-editing this learned work, the republication of which meets a long-felt want, the first edition having been exhausted for at least fifteen years. The additional up-to-date information supplied by the wide erudition of Professor Cordier has increased the bulk of the work to such an extent that in its new garb it will comprise four, instead of the former two, volumes. Volume II, containing the description of the journey of Friar Odoric of Pordenone, is the one that has now been issued. In Chapter 45, "Concerning the Realm of Tibet, where dwelleth the Pope of the Idolaters," Professor Cordier has added a note, taken from L. A. Waddell's *Lhasa and its Mysteries* (p. 425), to this effect: "As to Friar Odoric's alleged visit, as the first European to enter Lhasa, it seems to me very doubtful whether the city he visited in the fourteenth century A. D. could have been this one at all, as his description of the place is so different from Lhasa as we now find it... Now none of the streets of Lhasa are paved, although

plenty of stones are locally available for the purpose, and it seems unlikely that a city which was formerly 'very well paved' should have so entirely given up this practice and left no trace of it." The weight of this argument is not very cogent, and hardly presents a sufficient basis in favor of the desired proof. Still more categorically P. LANDON [1] has given vent to his feelings in the words, "It seems clear that he never reached Lhasa." This conclusion, however, is not backed up by any evidence; and for the rest, LANDON adheres to the general view that "Odoric appears to have visited Tibet about 1328." Whatever the foundation of these contentions may be, on reading Odoric's account of Tibet carefully, it seems to me a fitting time now to raise the broader question, Was Odoric of Pordenone ever in Tibet?

It is with a considerable amount of reluctance and *gêne* that this challenge is advanced. No lesser geographer than Colonel Sir Henry Yule has indorsed the tradition that Odoric, starting from Peking, turned westward through Tenduc, the Ordos country, and Shen-si, to Tibet, and its capital Lhasa, where "we lose all indication of his further route, and can only conjecture on very slight hints, added to general probabilities, that his homeward journey led him by Kabul, Khorasan, and the south of the Caspian, to Tabriz, and thence to Venice." [2] F. v. RICHTHOFEN [3] and C. R. MARKHAM [4] have shared this opinion, and Friar Odoric has thus acquired the fame of having been the first European traveller to visit Tibet and Lhasa. Mr. ROCKHILL [5] opens a history of the exploration of Tibet in the words: "As far as my knowledge goes, the first European

---

1 *Lhasa*, Vol. I, p. 4 (London, 1905).

2 *Cathay*, Vol. II, p. 10; again, on p. 23, "We are ignorant of his route from Tibet westward."

3 *China*, Vol. I, p. 617.

4 *Narratives of the Mission of George Bogle*, p. XLVI.

5 *Diary of a Journey through Mongolia and Tibet*, p. IX.

traveller who entered Tibet was Friar Odoric, who, coming from northwestern China, traversed central Tibet on his way to India in or about 1325, and sojourned some time in its capital, Lhasa." It would seem almost cruel to destroy this nimbus, and to depose the good Friar from the throne which he has so long occupied in the history of geographical discoveries.

His claim to the honor of being the first Tibetan traveller, however, is deserving of serious scrutiny. It means a great deal to strip him of this glory, and such a denial should certainly be placed on more weighty arguments than the mere matter of street pavement. Lhasa may have undergone manifold changes from the fourteenth century down to 1904, and the lack of stone pavement in recent times does not yet exclude the possibility of better street conditions during the middle ages. It seems unfair, at any rate, to throw this stone at the poor Friar; and while I am not inclined to believe that he ever was in Lhasa, I feel perfectly convinced that he was given the information regarding the well-paved streets. There is no doubt that the Tibetans understand the art of cutting stones and making pavement. The excellent Jesuit Father Ippolito Desideri, who lived in Tibet from 1715 to 1721, relates that the halls, main rooms, galleries, and terraces, in most houses of Lhasa, were covered with a very fine pavement made from small pebbles of various colors, and well arranged; between these they put resin of pine-trees and various other ingredients, and then for several days they continually beat stones and ingredients together, till the pavement becomes like a veritable porphyry, very smooth and lustrous, so that when cleansed with water it is like a mirror.[1]

[1] Le sale, le camere principali, le logge e i terrazzi della maggior parte delle case, hanno un bellissimo pavimento, fatto di pietruzze minutissime, di diversi colori e ben disposte, fra le quali pongono della ragia di pino, e varii altri ingredienti, e di poi battono per varii giorni continuamente e pietruzze e ingredienti, fin che il pavimento viene come un intero porfido, molto liscio e molto lustro; di modo che lavato con acqua, diventa come

If the people of Lhasa were capable of work of this sort within their habitations, they could have accomplished the same on their public high-roads.[1] The technical term for this kind of mosaic work is *rtsig ṅos bstar-ba.*[2]

All authors seem to be agreed on the one point that Odoric's account of Tibet is a rather thin fabric woven of slender threads, and that it is certainly not what we ought to expect from a man who is reported to have traversed Tibet from one corner to the other, and to have even sojourned at Lhasa. The first question to be brought on the tapis, then, is this, — Is his information that of an eye-witness, or of one who drew it second-hand from the interviews of Chinese or Mongols regarding Tibet? If it contains such striking features as could only come to the notice of a personal observer of things and events, we are compelled to admit that Odoric did dwell within the boundaries of Tibet proper. Odoric, however, imparts nothing that would immediately force upon us such a conclusion: his scant notes could have been gathered at that time in China or as well in Mongolia. Tibet then was subject to the sway of the Great Khan; and Tibetans, those of the clergy and the laity, swarmed at his Court. Plano Carpini, who was not in Tibet, nevertheless had occasion to see Tibetan people, and to observe their custom of plucking out the hairs of their beards with iron tweezers.[3] Marco Polo's notice of Tibet is succinct, yet more graphic

---

uno specchio. — C. Puini, *Il Tibet*, p. 59 (Roma, 1904). To Yule's note on p. 249, lamenting the loss of the records of Desideri and Samuel van de Putte, it should now be added that Desideri's manuscript has been rediscovered and edited by Puini under the title quoted, and that the remains of Putte's diary have been published by P. J. Veth (*De Nederlandsche reiziger Samuel van de Putte, Tijdschrift van het Aardrijkskundig Genootschap*, 1876, deel II, pp. 5—19).

1 Desideri (l. c., p. 58) speaks of a "cammino largo, e ben fabbricato."

2 Schiefner, *Mélanges asiatiques*, Vol. VII, p. 524, note 5.

3 Hi pilos in barba non habent, imo ferrum quoddam in manibus, sicut vidimus, portant, cum quo semper barbam, si forte crinis aliquis in ea crescit, depilant (*Libellus historicus*, Cap. X).

and lively than Odoric's, and presents the result of border information, presumably picked up at Ya-chou fu or thereabout.[1] Half of Odoric's chapter on Tibet is devoted to a description of the burial-practice; and he tells with manifest interest the story of how the corpses are cut to pieces by the priests and devoured by the eagles and vultures, how the son cooks and eats his father's head and makes his skull into a goblet, from which he and all of the family always drink devoutly to the memory of the deceased father; and they say that by acting in this way they show their great respect for their father.[2] The same is reported in substance by his predecessors, Plano Carpini (1246) and William of Rubruk (1253), the latter honestly adding that an eye-witness had told it to him.[3] Certainly these two writers were not copied by Odoric, but each of the three independently reported a tradition which he had heard from the Mongols. Here we are allowed to apply the same verdict as pronounced by YULE[4] in regard to Odoric and Marco Polo having in common the story of the Old Man of the Mountain, — "Both related the story in the popular form in which it spread over the East." Their peculiar burial-practice was that characteristic trait of the Tibetans by which their neighbors were most deeply struck, and which also was

---

1 YULE and CORDIER, *The Book of Ser Marco Polo*, Vol. II, p. 45.

2 This is in striking agreement with what HERODOTUS (IV, 26) relates concerning the Issedonians, who have been identified by W. Tomaschek with the forefathers of the Tibetans (compare also HERODOTUS, IV, 65). Regarding skulls as drinking-cups in the country of Chao and among the Hiung-nu, see CHAVANNES (*Les Mémoires historiques de Se-ma Ts'ien*, Vol. V, pp. 50, 485). Compare R. ANDREE, *Z. d. Vereins für Volkskunde*, 1912, p. 1—33.

3 Plano Carpini (Cap. XI) says, "Hi consuetudinem habent mirabilem, imo potius miserabilem. Cum enim alicuius pater humanae naturae solvit debitum, congregant omnem parentelam, et comedunt eum." And William of Rubruk relates, "Post illos sunt Tebet homines solentes comedere parentes suos defunctos, ut causa pietatis non facerent aliud sepulchrum eis nisi viscera sua. Modo tamen hoc dimiserunt, quia abominabiles erant omni nationi. Tamen adhuc faciunt pulchros ciphos de capitibus parentum, ut illis bibentes habeant memoriam eorum in iocundidate sua. Hoc dixit mihi qui viderat."

4 *Cathay*, Vol. II, p. 257, note 3.

doubtless exaggerated by them. Carpini's and Rubruk's versions show us that this report was a current story circulating among the Mongols, and Odoric must have derived it from exactly the same source. He simply relates it as "another fashion they have in this country;" but he does not say that this custom came under his own observation, or that it was communicated to him directly by Tibetans. The fact that Odoric shares this part of his information concerning Tibet with Carpini and Rubruk, who had never been in Tibet, constitutes evidence that this account cannot be utilized for a plea in favor of his personal experience with Tibetan affairs.

In analyzing the remaining portion of his chapter, we have to discriminate between statements which are correct, and data which are inexact or out and out wrong. Odoric is perfectly correct on three points: he is acquainted with the geographical location of Tibet on the confines of India proper; he is familiar with the law of Lhasa, prohibiting bloodshed within the precincts of the holy city; [1] and he knows that "in that city dwelleth the *Abassi*, that is, in their tongue, the Pope, who is the head of all the idolaters, and who has the disposal of all their benefices such as they are after their manner." [2] All this is true, but rather general; at any rate,

---

[1] This law, of course, is merely theoretical, as intimated also by M. CORDIER by the insertion of a note culled from a letter of Desgodins. King gLan-dar-ma was assassinated in Lhasa by a Lama, and civil war shook the city under the rule of the Dalai Lamas. "Executions are conducted in the open street before the people, and apparently culprits suffer not far from the temple, and not outside the city, Buddhist injunctions notwithstanding. When Nain Singh visited Lhasa, he saw a Chinaman beheaded in public" (G. SANDBERG, *Tibet and the Tibetans*, p. 191, London, 1906). The holy city has also its meat-market (*ša k'rom*). According to E. KAWAGUCHI (*Three Years in Tibet*, p. 286), there is a special place near the monastery ạBras-spuṅs, some miles west from Lhasa, where yaks, goats, and sheep, seven in number, are daily butchered for the table of the Dalai Lama.

[2] It is a debatable point whether the Sa-skya hierarchs really took up their permanent residence in Lhasa. The famed ạP'ags-pa Blo-gros rgyal-mts'an, the spiritual adviser of Kubilai, on his return from China, wended his way back in 1265 to "the great residence dpal-ldan Sa-skya" in southern Tibet, and there he returned again in 1276 after his second

it is not of such a specific or intimate character that it could be explained only through an actual visit to Tibet. All this, and more, could have been learned at that time from the Chinese and the Mongols. It is somewhat a matter of regret that Colonel Sir Henry Yule's note on Odoric's *Abassi* has been allowed to remain. This word has no connection whatever with *lobaces*, *ubashi*, or *bakshi*, [1] nor is it necessary to resort to such extravagances. Odoric plainly states that the word is of the Tibetan language; and it has to be sought, therefore, in Tibetan only. KOEPPEN's [2] explanation, overlooked by YULE, remains the only one that is admissible. The Sa-skya hierarchs, who practically ruled Tibet in the age of the Mongols, bore the Tibetan title *aP'ags-pa* ("eminent, excellent"), [3]

---

journey (HUTH, *Geschichte des Buddhismus in der Mongolei*, Vol. II, pp. 154, 157). His biography makes no allusion to his residing in Lhasa. Our knowledge of Tibetan historical sources is still so limited that we cannot be positive on this point. The greater probability seems to be that the abode of the Sa-skya was their ancestral seat, the monastery of Sa-skya. Lhasa, nevertheless, may have continued as the capital of political administration.

[1] The word *bakshi* is not, as stated by YULE (also *Marco Polo*, Vol. I, p. 314), connected with Skr. *bhikshu*. The Tibetans are acquainted with both words, translating the latter by the term *dge-slon*, and writing the former *pag-ši* (JÄSCHKE's spelling *pa-ši* is inexact). The Tibetan dictionary *Li-šii gur k'an*, fol. 23a (see *T'oung-Pao*, 1914, p. 65), explains this word by *btsun-pa* ("respectable, reverend"), and states that it is derived from the language of the Turks (*Hor*). The word seems to be, indeed, of Turkish origin (VÁMBÉRY, *Primitive Cultur*, p. 248; RADLOFF, *Wörterbuch der Türk-dialecte*, Vol. IV, col. 1445).

[2] *Die lamaische Hierarchie*, p. 105. It is notable that BOLLAND's text in the *Acta Sanctorum*, as quoted by Koeppen, "Abbassi, quod sonat Papa in illa lingua" (M. CORDIER quotes the same reading from the manuscript of Berlin), differs from the texts of Yule (Latin version, "Lò Abassi, id est Papa in linguâ suâ;" Italian version, "il Atassi, che viene a dire in nostro modo il Papa"). It seems to me much more probable that Bolland has preserved the true, original reading. Odoric means to say that the Tibetan word which is written *ap'ags-pa* (varying in its pronunciation) was heard by him *ba-se*, *ba-si*, and sounds in their language also like *papa* (*p'a'-pa*). The comparison with the Pope would almost savor of a heresy in the mouth of the pious Friar, and "the Pope" was no doubt dragged in by the later copyists. — N. KÜNER (*Description of Tibet*, in Russian, Vol. I, 1, p. 30) attempts to explain *Abassi* as an inexact transcription of *bLo-bzan šes-rab*, "a common title of the highest Buddhist clergy." I see no possibility of such an interpretation; this term, moreover, is neither a common title nor a title at all, but merely a personal name.

[3] aJigs-med nam-mk'a tells a little anecdote in explanation of this title (HUTH,

and were spoken of as the *gP'ags-pa bLa-ma*. This word, variously articulated *p'ags-pa*, *p'ag-pa*, *p'as-pa*,[1] *p'a'-pa*, is the source of Odoric's Abassi.[2]

A striking assertion made by the Friar is that "they have in it great plenty of bread and wine as anywhere in the world." Such a statement cannot possibly be advanced by any one who has had but the slightest contact with the Tibetan borderlands and the most superficial acquaintance with Tibetan people. First of all, there is nothing like bread in Tibet, where even the preparation of dough is unknown. Parched barley-flour mixed with tea or milk into a porridge forms the staple food; and the alcoholic beverage called *č'an*, obtained from fermented barley, is neither wine nor beer, but a liquor *sui generis*.[3] Even granted that Odoric simply committed a mistake in the choice of his words, and merely intended to say that food and drink abound in Tibet, his statement nevertheless remains very strange. The majority of Tibetans eke out a wretched living as poor shepherds or farmers, and earn enough to be kept from starvation; but emphasis on the food-supplies being as abundant as anywhere in the world is thoroughly out of place for a poor country like Tibet.

The assertion that the women have a couple of tusks as long as those of wild boars has been attributed by Yule to an error of the scribe. I am rather under the impression that it is a bit of information misunderstood on the part of Odoric. Boar's tusks are

---

Geschichte des Buddhismus in der Mongolei, Vol. II, p. 141). The same is narrated in *Yüan shi* (Ch. 202, p. 1), where the word is written 帕克斯巴.

1 The spelling *Passepa* appears in the *Lettres édifiantes*, nouv. éd., Vol. XXIV, p. 9 (Paris, 1781). The Mongols pronounce the word *papa* (PALLAS, *Sammlungen*, Vol. II, p. 87).

2 Koeppen's theoretical *ap'ags-çrī*, which does not exist, must be discarded.

3 The grape-wine mentioned by Mr. ROCKHILL (*J. R. A. S.*, 1891, p. 227, note 1) as being made in small quantities, and high-priced, is almost restricted to religious offerings, and plays no part in the life of the people. No foreign traveller has ever seen or tasted it.

generally employed by Tibetan women for making the parting ot their hair. [1] Odoric's remark that the women have their hair plaited in more than a hundred tresses applies only to the pastoral tribes of northern and north-eastern Tibet; [2] and if he had really crossed Tibet to Lhasa and beyond, he could not have failed to notice that quite different styles of hair-dressing prevail in other parts of the country. This matter is not very serious, but an error of grave account is the observation that "the folk of that country dwell in tents made of black felt." Certainly the Tibetans understand the art of making felt; [3] but the tents inhabited by the pastoral tribes of Tibet, throughout the country, are covered with a black cloth woven from yak-hair. [4] In this respect, and in its quadrangular structure, the Tibetan tent represents a dwelling-type of its own, which is plainly distinguished from the Mongol circular felt tent. It is impossible to assume that in the days of Odoric there may have been Tibetan nomads living in felt tents, and thus come to the Friar's rescue. The mode of habitation is one of the most permanent and enduring factors in the life of all peoples, which is but very seldom sacrificed to outward influences. The conclusion

---

[1] I doubt very much the correctness of Yule's statement that the women in Tibet commonly use boar's tusks as ornaments, both attached to the head and hung round the neck. I paid particular attention to ornaments in Tibet, and never saw a woman wearing boar's teeth on her head or neck. Among the nomads of Derge I observed now and then a man wearing a perforated boar's tooth as a protective amulet; sometimes two such teeth are joined together at their bases and held by a brass hoop.

[2] See, for instance, the plate opposite p. 18 in GRUM-GRŽIMAILO's *Description of a Journey in Western China* (in Russian, Vol. II, St. Petersburg, 1907).

[3] The process is described by ROCKHILL (*Notes on the Ethnology of Tibet*, p. 700). F. GRENARD (*Mission scient. dans la haute Asie*, Vol. II, p. 372) is certainly right in saying that Tibetan felt is rather mediocre, and very inferior to the Chinese and Kirgiz specimens.

[4] See ROCKHILL, *l. c.*, p. 701, and *The Land of the Lamas*, pp. 75—77; GRENARD, *l. c.*, p. 337. I do not concur with Grenard in the view that the Tibetan tent is in every respect much inferior to the Mongol one; for myself, I prefer the Tibetan tent as more practical and durable, and a more efficient means of protection against heat and cold.

prompted by the ethnological point of view, that the Tibetan tents of yak-hair stuffs go back to a venerable age, is fully corroborated by the records of the Chinese. Both *Sui shu* and *T'ang shu* tell in regard to the Tang-hiang 党項, a Tibetan tribe living in south-western Kan-su and in the vicinity of the Kuku-nōr, that their habitations are made from weavings of the hair of yak-tails and sheep.[1] The Annals of the T'ang Dynasty relate, in regard to the

---

1 織犛牛尾及⿰羊古䍽毛以爲屋 (*Sui shu*, Ch. 83, p. 2b). 織犛尾羊毛覆屋歲一易 (*T'ang shu*, Ch. 221上, p 1b). — When *Kiu T'ang shu* (Ch. 196上, p. 1b) asserts that the Tibetan nobles dwell in large felt tents called *fu-lu* (貴人處於大氈帳名爲拂廬 [see *T'oung Pao*, 1914, p. 92]), it is not contradictory to the fact, as stated above. In the sentence preceding this one the question is of the houses in which the Tibetan people ordinarily live, covered with flat roofs and reaching a height up to ten feet. In this case, accordingly, it is the sedentary agricultural portion of the populace which is spoken of, but not the pastoral tribes. These Tibetan nobles were not nomads, but warriors, with a stationary residence among the sedentary farmers, and they undoubtedly imitated the custom of the Turkish chieftains (at a later date adopted by the Mongols) of residing in felt tents (*sbra*) as a mode of living better suiting their warlike occupation (compare Tib. *p'yiṅ gur* ("felt tent, a Tartar hut") in Jäschke's *Dictionary*, p. 350). The probability that Odoric might have struck such war-tents is so slight that it merits no discussion. His statement, moreover, is generalized to the effect that the folk of that country dwell in tents made of black felt. — The above word *ku-li* (*ku* is written also 羖) is recorded both in *Erh ya* and *Shuo wên*. Li Shi-chên (*Pên ts'ao kang mu*, Ch. 50上, p. 11b) defines it as a sheep with plenty of hair. K'ou Tsung-shi, in his *Pên ts'ao yen i* of 1116, says that its habitat is in Shen-si and Ho-tung 河東 (Shan-si), and that its hair is very strong, long, and thick. Chinese authors, in their descriptions of Sikkim (*Pai mu jung* 白木戎, transcription of Tib. *ạBras-mo ljoṅ*, pronounced *bü* or *drü mo juṅ*, "Land of Rice;" the identity of the names has been recognized neither by Klaproth, *Description du Tubet*, p. 275, nor by Rockhill, *J. R. A. S*, 1891, p. 131; the latter's identification with Pari-djong is untenable), speak of a species of sheep styled "big *kü-lü* sheep" 大⿰羊居⿰羊召 (these two characters are not recorded in K'ang-hi) 羊 (*Wei Tsang t'ung chi* 衞藏通志, Ch. 15, p. 13b, 1896, anonymous, not mentioned by Rockhill). The *Wei Tsang t'u chi* (Ch. 下, p. 32) calls this animal *kü chao* ⿰羊居⿰羊召 (Rockhill writes ⿰羊居羚, and transcribes *chü-shao*; Klaproth, "des moutons ou chèvres appelés *kiu tchao*;" both without explanation). This is doubtless the burrel sheep (*Ovis nahura*), found in considerable flocks at high altitudes in Sikkim (Risley, *Gazetteer of Sikkim*, p. 239) and throughout Tibet, and called by the Tibetans *gna-ba*, colloquially *na-po, nao, nau*, Nepalese *nāhur*: hence the zoölogical *nahura* (Jäschke's explanation "antelope" is wrong, Chandra Das is correct), Lepcha *na-wo*. The

Tibetans, that, although they have towns formed by huts, they are loath to live there, but prefer to dwell in tents made from pieces of soft animal hair joined together, and that those styled "big tents" (*ta fu-lu*) are capable of holding several hundred men. [1]

From whatever point of China Odoric may have transgressed the Tibetan boundary, he could not have failed to observe the peculiar tents which have struck the eyes of all subsequent travellers, and at none of these points are felt tents to be seen. [2] It is obvious beyond any doubt that Odoric's observation refers, not to Tibetan, but to Mongol tents, which he may have encountered in the Ordos country [3] or while crossing Mongolia on his way back to Europe. It seems to me infinitely more probable that Odoric, coming out of the Ordos and Kan-su, returned by way of Mongolia, on a similar route as Carpini and Rubruk, than that he should

---

species was first described by B. H. HODGSON (*On the Two Wild Species of Sheep inhabiting the Himalayan Region, J. A. S. B.*, Vol. X, 1841, p. 231), then by W. T. BLANFORD (*Fauna of British India*, p. 499, with illustration). This *kü-lü*, as a word, is perhaps related to *ku-li*, though the two certainly refer to different animals. The *ku-li* mentioned above in *Sui shu* must be a domestic sheep, its wool being utilized, while *kü-lü* is a wild sheep. Mr. ROCKHILL remarks that "these characters are used phonetically, they have no meaning in Chinese;" but I can trace no Tibetan or Lepcha word which they could be intended to transcribe.

[1] 有城廓廬舍不肯處聯毳帳以居號大拂廬容數百人 (*T'ang shu*, Ch. 216上, p. 1).

[2] It is a gratuitous speculation of C. PUINI (*Il Tibet*, p. XXV) when he makes Odoric descend from Tenduc to Si-ngan fu, "e di là, per entrare nel Tibet, seguì probabilmente la via percorsa da Marco Polo, o se ne tenne forse più a settentrione; ma il nostro frate francescano si spinse assai più oltre, giungendo fino a Lhasa." If Odoric should have taken this beaten track, which is so familiar to me, I should be very positive in denying that he could have found any felt tents on this route. From Ta-tsien-lu to Ba-t'ang and beyond, from Ta-tsien-lu to Derge and Chamdo, further, in north-western and northern Sze-ch'uan, in southern and western Kan-su, and in the region of the Kukunōr, — nowhere is there to be met with a single felt tent. Also KÜNER (*l. c.*) has Odoric travel through Shan-si, Shen-si, Sze-ch'uan, and Tibet.

[3] There felt tents are now scarce, the Mongols usually living in houses of plaited wicker-work plastered with clay (see POTANIN, *The Tanguto-Tibetan Borderland of China*, in Russian, Vol. I, p. 108, St. Petersburg, 1893).

have performed the long and fatiguing journey across Tibet. True it is, he himself tells us that he came to a certain great kingdom called Tibet, and there is no reason whatever to question his veracity. Odoric was earnestly and honestly convinced of having come to Tibet, but coming to Tibet does not yet mean entering and crossing Tibet. The geographical notion "Tibet" was always conceded a liberal interpretation on the part of travellers; the days are not so far behind us when men nearing the outskirts of Tibet, touching Ladakh, Darjeeling, Ta-tsien-lu, Ba-tʻang, or Si-ning, had all been "to Tibet;" and the books on Tibet whose authors were around but never in the country are numerous. No doubt Odoric came in contact with Tibetans somewhere in Kan-su [1] or on its borders, but this is the utmost concession that can be made to him. It is incredible that he should have traversed Tibet, nor does he himself make any statement to this effect. He makes no pretence whatever to having been in Lhasa. All these allegations are preposterous inferences of his overzealous admirers. The fact remains that the diary of his travels abruptly closes and absolutely terminates with the first sentence of Chapter 45. What follows it, down to the end of the book, consists, not of observations of the traveller,

---

1 I believe that his province called *Kansan* is rather Kan-su than Shen-si, as explained by Yule; though Yule also is inclined to regard it as Shen-si and Kan-su united, as the two provinces were indeed under the Sung; the name Kan-su appears only from under the Yüan. Odoric's reference to rhubarb as growing in this province, "and in such abundance that you may load an ass with it for less than six groats," fits Kan-su far better than Shen-si. True it is, that rhubarb grows also in Shen-si (Parennin, *Lettres édifiantes*, nouv. éd., Vol. XIX, p. 307; Bretschneider, *Bot. Sin.*, pt. 3, p. 230; *List of Chinese Medicines*, p. 480, Shanghai, 1889), but the output is not so large that it would strike the casual traveller. Kan-su, the adjoining Amdo region, then Sze-chʻuan and Tibet, were always the classical land of rhubarb; and it is in the mountains of Tangut that, according to Marco Polo (ed. of Yule and Cordier, Vol. I, p. 217), rhubarb is found in great abundance, and where merchants come to buy it and carry it all over the world. Hence we may take it for granted that likewise Odoric did not hear about rhubarb before reaching the territory of Kan-su.

but of stories reproduced from hearsay. The story of Tibet moves along the same line as the following stories of the rich man in Manzi, the Old Man of the Mountain, the devil exorcisms in Tartary, and the valley of terrors.[1] No principle of geographical order is observed in the arrangement of these concluding chapters, which is sure evidence of the fact that Odoric terminated the narrative of his journey at the moment when he turned his back to Cathay. In Chapter 46 he reverts to the province of Manzi as the theatre of action for the plot of the rich man; and in the next chapter we are told that he reached a certain country which is called Millestorte, the residence of the Old Man of the Mountain, but, very curiously, after he had left the lands of Prester John and was travelling toward the west. Where, then, is Tibet? If he had ever crossed Tibet, he would naturally have located Millestorte to the west of, or beyond, Tibet; but he has forgotten Tibet, and takes us back to Prester John. Tibet has left no profound or lasting impression upon his mind, because he rubbed elbows but superficially with its north-eastern borderland. If the case were further supported by negative circumstantial evidence, it would lead to no end of discussions: he lisps not a word as to the nature and physical conditions of Tibet, and whoever enters Tibet from China is soon aware of being transferred into another world. There is no need, however, of invoking this striking lack of personal experience and observation. Odoric of Pordenone has never traversed Tibet proper,

---

[1] It is certainly out of the question to utilize the alleged localities of these stories for reconstructing the stages of Odoric's return journey, as attempted, for instance, by Puini (*l. c.*, p. xxvi), who remarks that Odoric, coming out of Tibet, tells us that, leaving that country, he betook himself to Millestorte. Odoric, of course, does not even express himself in this manner; but he came to Millestorte by journeying towards the west, after leaving the lands of Prester John. — Küner (*l. c.*, notes, p. 25) reads much between the lines when he distils out of Odoric the inference that, according to him, Tibet is situated between the possessions of Prester John and the Old Man of the Mountain.

has never been at Lhasa,[1] — a feat with which he has been unduly credited for so long, and to which he himself lays no claim. The honor of being the first Europeans to have reached Lhasa is justly due to the two Jesuit Fathers Grueber and Dorville, who spent two months there in 1661.

---

[1] He does not even make mention of the very name Lhasa, but speaks only of "the chief and royal city," and "in this city." Only the French version adds, "Elle est appelée Gota;" and M. Cordier justly annotates that there is no city called Gota. This name certainly is mere fancy. Is it credible that a man who has visited Lhasa should not even record the name of the city? And where does Odoric say that he visited it at all? How did modern writers ever get at the assuring statement that he sojourned there for some time? Surely this is a repetition of the miracles attributed to the good Friar after his death, and of which he himself was innocent.

NOTES ON THE RELATIONS AND TRADE OF CHINA WITH THE EASTERN ARCHIPELAGO AND THE COAST OF THE INDIAN OCEAN DURING THE FOURTEENTH CENTURY

PART I

BY

W. W. ROCKHILL.

I.

The trade of China with the countries of southern Asia and the islands of the Eastern Archipelago reached its greatest extension during the southern Sung dynasty, in the 11th and 12th centuries. The imports into China in this trade consisted of two distinct categories of goods, the one manufactured textile fabrics, (mostly of cotton), spices and drugs, and the other, and by far the most valuable intrinsically, jewels and semi-precious substances, such as ivory, rhinoceros horn, ebony, amber, coral and the like, and various aromatic products and perfumes, used either in the preparation of incense or for perfuming the body.

During the earlier part of the Sung dynasty the Government used its best efforts to encourage the coming of foreign ships to the ports of Canton and Ch'üan-chou in which the sea-trade was centered, and in view of the high market value of the goods of the second category and of the great and growing demand for them,

it made their sale in the Empire a governmental monopoly, open only to licensed venders who bought their supplies at the Government's warehouses in Chʻüan-chou, and, to a much lesser extent, in Canton, in fixed quantities and at fixed prices. The sale of articles of the first category remained apparently open to all, only an *ad valorem* import duty, varying at different times between one and two tenths and payable in kind, being levied on these goods at the time of entering the port and after the payment of a fixed tonnage tax on the ship [1]). This latter trade does not appear to have been found prejudicial to China, at least I have found no reference to it as such in the Sung shih or any other work I have been able to consult on this question. Not so, however, the trade in aromatics, jewels, etc.; though the profits derived by the Government, and incidentally by the officers of the Merchant shipping Inspectorates, from this licensed trade were great, and it was able to stand heavy fiscal imposition without shrinkage, it was found by the middle of the twelfth century that an illicit trade in them had developed to a dangerous extent, and that the Chinese engaged in this smuggling were paying nearly exclusively for the goods brought from abroad in gold, silver, iron and especially in copper cash, and the drain

---

1) In the 4th year *kʻai-pao* (A.D. 971) a Merchant shipping office (市舶司) was established at Canton, and later on offices were also established at Hang-chou and Ming-chou (i.e., Ning-po). All Ta-shih (Arabs) and foreigners from Ku-lo (Kalah), Shê-pʻo (Java), Chan-chʻêng (Annam), Pʻo-ni (Borneo), Ma-i (Philippine islands) and San-fo-tsʻi (Palembang, Sumatra) exchanged at these places for gold, silver, strings of cash, lead, tin, colored silks and porcelain-ware, their aromatics, rhinoceros horns, tusks of ivory, coral, amber, strings of pearls, steel, turtles' shells, tortoise-shell, cornelians, *chʻih-kʻü* shells, rock crystal, foreign textile fabrics, ebony, sapan-wood, etc. In the Emperor Tai-tsu's time (960—976) a Licence office (榷署) was established at the Capital, and orders were given that the foreign aromatic drugs and high priced goods brought to Canton, Kiao-chih (Tongking), the Liang Chê and to Chʻüan-chou should be deposited in the governmental godowns, and that all private trading in pearls, tortoise-shell, rhinoceros horns, ivory, steel, turtles' shells, amber, cornelians and frankincense outside of the official markets was forbidden. All objects not included in the above list might be freely dealt in by the people. *Sung shih*, **186**, 18^b—19^a (Tʻung-wên-shu-chü edition).

was such as to cause the Government very serious concern [1]). For years past the production of the precious metals had been rapidly decreasing, and the annual coining of cash had fallen off to about a tenth of what was provided by law; if this drain continued the country was exposed not only to seeing its copper currency totally disappear, but to being deprived of a large part of all its precious metals as well [2]).

The difficulties which the Sung dynasty experienced in connexion with its currency, the constant drain of the metallic coinage which forced it already in the beginning of the 12th century to have recourse, first to the issue of treasury bonds and later to that of

---

1) Merchandize handled by the "licensed goods" (権 貨) trade came into the government's godowns either as import duty or by way of purchase by the Superintendent of merchant shipping, for which purpose a certain amount of money was put by the government at his disposal. This amount appears to have been about 100.000 strings of cash (緡) a year in the latter part of the 11th century, and to have been increased in the early part of the 12th century to an annual allowance of 300.000 strings, derived from the tax levied by the government on priests' diplomas (度 牒). The profit which accrued to the Ch'üan-chou office from this trade between 1128 and 1134 is said to have reached 980.000 strings of cash.

The "licensed goods" were made up into lots (套) in the governmental stores varying in weight according as they were considered "fine" (細 色) or "coarse" (麄 色), and also at different periods, and they were bought by the traders for sale in the interior, each lot being called a *k'ang* (綱) or "permit". *Sung-shih*, **185**, 25[b], 26, **186**, 20—26 and 建炎以來朝野雜記 (甲集), **15**, 17 (Han-hai edition).

2) According to *Sung shih*, **180**, 20[b], 22[b], although the fixed annual amount of cash to be put yearly in the Treasury in 1159 was about 1.000.000 strings (see *Sung shih*, **180**, 9[b]), since 1131 only about 100.000 strings a year had been cast. In 1166 the yearly production of copper was reported to be 263,160 odd catties, whereas the fixed yearly rate of copper to be produced by the various smelters of the Empire was 7.057.260 odd catties. Iron had fallen off in 1166 to 880.300 catties from 2.162.140 odd catties, and lead from 3.213.620 odd catties to 191.240. The production of gold and silver in China (under the rule of the Sung) fell off from the middle of the 11th century to the middle of the 12th. In the *huang-yu*-period (1049—1053) the yearly production of gold is said to have been 15.095 ounces, and of silver 219.829. In 1164 the smelting inspectorates were only able to buy 4000 taels of gold and 100.000 of silver. *Sung shih*, **185**, 12[b], 20[b]. See also Hirth and Rockhill, *Chau Ju-kua*, 81, n. 16.

paper money, seems to have been very generally attributed by officials of the time to the foreign sea-trade. In 1074 Chang Fang-p'ing (張方平) spoke of the carts loaded down with cash which were crossing the frontiers of China and of the sea-going junks which were leaving Chinese ports on their return voyage with full cargoes of cash, so that, notwithstanding every effort and the emission of more cash, the currency was drained off like the waters of the sea into the *wei-lü*[1]).

In 1127 the High Ministers of State called the Throne's attention to the prejudice to the State through the coming of many ships to its ports laden with useless goods. Three years later a Hsüan-fu-shih called Ch'ang Chün (張浚) memorialized against the great waste of money through the Arab trade in precious stones and useless things[2]).

In 1194 we read of Wang Chü-an (王居安), then governor of the Hsing-hua military district (興化軍) in Fu-kien, refusing to allow the people under his jurisdiction to go beyond its borders to trade with foreign people whose many ships coming from abroad laden with aromatics, rhinoceros horns, ivory and king-fishers' feathers were already draining all the copper cash out of the land[3]).

Again in 1219 the High Ministers of State reported to the Throne "Alas! that the gold and silver of the land should be flowing out in trade with savages from afar! Trading stations should be established on the borders at which our silks, brocades, gauzes, porcelain-ware, lacquer-ware and the like could be offered in exchange for their goods. If none came to take them, t'would be no serious loss"[4]).

---

1) *Sung chih*, **180**, 10r. The *wei-lü* (尾閭), literally "rear gate", a hole somewhere in the Pacific Ocean into which the waters were supposed to empty. See Hirth and Rockhill. *Chau Ju-kua*, 26, 151 and 185, n. 4.

2) *Sung shih*, **186**, 24b. 3) *Sung shih*, **405**, 19a.

4) *Chao-yeh tsa-ki*, **15**, 17b.

Finally in 1248 we hear that the Censor Ch'ên Ch'iu-lu (陳求魯) attributed the drain of cash out of China to the extravagance of its people in purchasing such luxuries as perfumes, ivory, and rhinoceros horns, and to the sea-trade generally [1]).

Sumptuary laws were passed in 1034, 1042 and 1068 against the use by the people of brocades and embroidery, and in 1107, 1157, 1201 and 1214 against the use of kingfishers' feathers and gold for ornaments [2]), but all to no avail; the drain of money out of the country continued unabated till the end, while the restrictions put on this foreign sea borne trade only drove it into irregular channels beyond the power of the government to control, and the evils which it brought with it remained unchecked till the dynasty fell and the Mongols became the rulers.

When in 1277 the Mongols had established their power over the coast provinces of south-eastern and southern China, the Sung organization of the Merchant shipping offices was maintained, as were their methods of classifying goods under the two headings of "fine" and "coarse". The import duty on the former was, however, fixed at one tenth per cent, and on the latter at one fifteenth. The only important change made was the opening to foreign trade of some ports which had presumably been closed in the latter years of the Sung dynasty. Merchant shipping offices were established at K'ing-yüan (Ning-po), Shang-hai, Kan-fu (near Hang-chou, Polo's Ganfu), but the chief centre of the trade and the principal customs office remained at Ch'üan-chou. Heedless of the experience of the past of the danger from the trade in precious stones, aromatics, and the like, the Mongols began at once to endeavour to bring it up again to

1) *Sung shih*, **180**, 26.

2) *Sung shih*, **10**, 6[a], **11**, 3[b], **14**, 7[b], **31**, 11[a], **38**, 1[b], **39**, 12[a], and Hirth and Rockhill, *Chau Ju-kua*, 236. On the efforts made by the government to stop smuggling, see *Sung shih*, **31**, 12[a], 14[b]. Already in 1040 the use of gold foil to gild statues of the gods was forbidden. *Sung shih*, **10**, 14[b].

what it had been in the early part of the 12th century, and, continuing also the financial methods of the Kin and the Sung, they flooded the empire with a rapidly depreciating paper currency, so that the drain of China's metallic currency was only accelerated, foreign trade became still more dangerous, and the necessity of restricting it and keeping it in easily controlled channels more necessary than ever.

As early as 1282 and 1283 measures were adopted to prevent the exchanging of banknotes (*ch'ao*) for copper cash when offered by foreign traders in the ports; and to restrict the use of cash to the purchase of gold, pearls, and such like valuable commodities. Permission was granted, however, to use iron as a medium of exchange, but gold and silver were prohibited.

In 1284 it was decided that the prefects of Hang-chou and Ch'üan-chou should choose certain persons to go abroad to conduct the trade, and that they should furnish them with all the funds necessary. On the profits secured by them on the voyage the

---

1) Remarks on the regulations of the sea-trade of China during the Yüan dynasty are taken from *Yüan shih* **94**, 24[a]—27[a], except when otherwise noted. The edition of the Yüan shih I have used is that known as the Nan kien (南 監) edition, composed in the Hung-wu period of the Ming with numerous pages of later dates down to 1658.

The Southern Sung had begun in 1121 to issue treasury bonds (交 子), and in 1154 a true paper currency (會 子) unsecured by any adequate metallic reserve in the Treasury. It was recklessly expanded and in a few years became greatly depreciated *Sung shih*, **181**, 1—11. The Emperor Kublai began issuing paper money (鈔) for China in 1260, and by the end of 1282 the amount issued was 9.872.195 *Ting* (錠 = 50 taels) in value; of this amount 7.453.072 *ting* were issued between 1276 (when China south of the Yang-tzü was conquered) and 1282 inclusively. *Yüan shih*, **93**, 23[b]—24. This vast amount of paper, most of which must have been for replenishing the empty treasuries of southern China, must have led to the closer hoarding of the last remnants of metallic currency. From the notes of the author of the Tao-i-chih-lio (1349) it appears that these notes were current in the middle of the 14[th] century, though at a heavy discount, in foreign markets, at such remote places, for exemple, as Wu-tieh (烏 爹) in India, where a silver coin of 2 mace 8 candareens was worth a *chung-tung ch'ao* (中 統 鈔) of 10 taels (p. 32[a]). In Lo-hu (dependency of Siam) 10.000 cowries were worth 24 *chung-tung* taels (*Ibid.* 8[a]).

respective offices took seven tenths, the traders receiving the remaining three tenths. All persons whomsoever they might be were forbidden using their private capital in foreign trade ventures; to do so was made a criminal offense punishable by confiscation of half of the culprit's property. In 1286 and again in 1292 the private exportation of copper cash was strictly forbidden.

In 1293 regulations for the levying of duties on merchant shipping were published. The same year the import duty was made uniform at all the ports and it was fixed at three thirtieths. Private trading abroad in gold, silver, copper cash, iron-ware, male and female (slaves? 男女人口), silk-thread, satins, gold brocades, provisions, military equipment, etc. [1]) was strictly prohibited. In 1296 the exportation of gold and silver was again forbidden, and in the same year the Government endeavored to limit the trade with Ma'bar, Kulam (or Panam?) and Fandaraina to the small sum of 50,000 *ting* worth of paper money [2]).

---

1) *Yüan shih*, **104**, 4[b]. The 22 regulations are given in 元典章, *Yüan tien chang*, **22**, 71[a], 79[b].

2) The text reads: 馬八兒唄喃梵荅刺亦納. This is the only passage I have come across in the *Yüan shih* in which these two last names are mentioned. I think that 唄南 *Pai-nan* (or *lan*, *lam*) is probably an error for 具 (or 俱) 南 *Kü-nan* (or *lam*), and is thus an intermediate form of the name for Quilon between the older 俱藍 and that used in the *Tao-i-chih-lio* and during the Ming period Hsiao Ko-lan (小葛蘭). Duarte Barbosa (beginning of XVI[th] century) mentions, however, the town of Panam (or Pananie, according to Ramusio, *Delle Navigationi e Viaggi*, 1561, I, 311[b]) between Calicut and Crangalor (Cranganore) where "the Moors were very rich merchants and owned much shipping". *Description of the coast of East Africa and Malabar*, by Duarte Barbosa (Hakluyt Soc. edit.), 153, 164. This may be the Pai-nam of the Yüan shih. It is 28 miles south of Calicut and 48 miles north of Cochin. Ponani is a sea-port. Friar Odoric (Cordier's edit.), 99, speaks of "Flandrine" as a "noble city". Ibn Batuta, IV, 88, says that Fandaraïna (the present Pandarani or Pantalāni, 16 miles N. of Calicut) was much frequented by ships from China which passed the winter there. See Yule and Burnell, *Glossary*, 508. The only other mention of the name in Chinese books of the Yüan period is, so far as I know, in the Tao-i-chih-lio (25[b]) where the form is Pan-ki-ni-na (班支 [for 達?] 尼那). See *infra*, 435, n. 1. This same work has a chapter (**60**) on a locality which it calls Pan-ta-li

The efforts of the government to prevent private trading must have failed signally, for in 1303 we learn that the prohibition against private sea-trading was repealed and a central Merchant shipping office was organized at Ch'üan-chou a few years later.

In 1314 the prohibition against private trading was nevertheless re-enacted, and the import duty was fixed at two tenths for "fine goods" and two fifteenths for "coarse".

In 1324 the Government, in the hope of restricting the ceaseless outflow of Chinese money in the purchase of expensive and useless objects and the coming of foreigners with so-called "presents for the Court", ordered the Governor of Fu-kien to levy heavy duties on most of the arriving ships, many of which probably claimed free entry on the plea of having brought "articles of tribute".

Finally in 1329 the presenting for transmission to Court of expensive and useless objects, all of which had to be paid for at regulated prices and which were now held to be but "a canker devouring the riches of the state" (蠹耗國財), was strictly forbidden [1]).

The drain on the revenues of the State from this constant influx of Moslim traders affected various services, more especially the courier

---

(班達里), but which it is impossible to locate from anything there said. I am disposed to think that Pan-ta-li is a corrupted form of Pan-ta-li-na (那), i. e. Fandaraina.

It is interesting to find in the regulations of 1293, that the fifth rule (*op. sup. cit.* p. 74^{b}—75^{a}) is for preventing Buddhist priests, Christian teachers (*Yeh-li-k'o-wên*) and Moslim mollahs smuggling into China free of duty Chinese traders and their goods. This abuse must therefore have become quite common and have caused serious loss to the Treasury.

1) Cf. *Yüan shih*, **104**, 5^{a}. Even the Emperor Kublai felt at times obliged to try and put a stop to extravagance in the purchase of jewels and curios. In 1292 it is recorded that he refused to approve of the purchase of a large pearl brought by a Moslim trader called Hu-pu-mu-ssŭ (忽不木思). *Yüan shih*, **17**, 9^{a}. The next year a Moslim beg Mohammed Shah (馬合謀沙) and others brought the Emperor a pearl for which they asked an enormous price. Again Kublai refused it, and told his officers to keep the money for the poor. *Ibid.*, **17**, 17^{b}.

service over the post-roads, as a few quotations from the Yüan-shih will show.

In 1308 the Tai-wei T'o-t'o (太尉脫脫) reported to the Emperor that the great Ch'üan-chou trader Hodja Tié-ki-la (合只鐵即剌) had arrived with rare woods, gharu and sandal-wood, enough to roof a house (可構宮室). The Governors of Kiang-su and Chê-kiang were ordered to forward it (to the capital) by the government courier service. At about the same time was reported the arrival in Ch'üan-chou of the trader Ma-ho-ma tan-ti (馬合馬丹的) with curios (珍異), jewelled girdles and western (西域) horses [1]).

The same year the Ministers of the Grand Council (*Chung-shu-shêng*) stated that Hui-hui traders with special letters under the Great Seal and wearing tiger(-badges) were provided with carts and horses over the post-roads, going under the name of "curio seekers" (名求珍異). Though their journey resulted in nothing more than getting for the Emperor a solitary leopard (*cheeta*) they asked that these favours be granted them again for the same purpose. The number of these men was great. The Council was of opinion that tiger-badges, official letters, and the use of post-horses were exclusively for the Goverment. At present, however, the whole service was, quite improperly, exclusively devoted to carrying traders' goods. Orders were issued that the abuse should cease [2]).

In the early part of the following year the Ministers of the Chung-shu-shêng stated that within the last half year over 1200 official messengers (使人) had travelled over the Kiang-su, Chê-kiang and Hang-chou post-routes. At the present time Sang-wu-shih-ho-ting (桑兀實合丁) and others had arrived (in Ch'üan-chou) with lions, leopards (*cheetas*) and hawks. To keep them during twenty-seven days and to feed the men had required 1300 odd catties

1) *Yüan shih*, 22, 31[b]—32[a].

2) *Ibid.*, 22, 35 and Gaubil, *Histoire de Gentchiscan*, etc., 241.

of meat. The Ministers requested that henceforth persons coming from distant parts with strange animals and valuable objects should be treated like merchants bringing goods to offer to the Court, so far as regards the use of the courier service, and that they should themselves provide for their property. This was ordered accordingly [1]).

II.

When in 1276 the Mongol army first crossed the Yang-tzŭ and began the conquest of Southern China, Mang-wu-tai (忙兀台 or 臺) a Mongol of the Ta-ta-erh tribe, and one of the ablest of Kublai's generals, was made Governor-General of the Liang Chê (兩浙), and, shortly after the capture of Hang-chou, another general of high reputation, the Chalar Mongol So-tu (唆都) was appointed Governor of Fu-Min province and entrusted with military operations in that region and along the sea-coast [2]).

In the 3^d moon of 1277 the great sea-ports of Ch'üan-chou and Chang-chou were taken by So-tu's forces, thanks to the treachery of its Governor P'u Shou-kêng (蒲壽庚), and before the end of the year Fu-chou also fell [3]).

Shortly afterwards So-tu appeared with his fleet before Canton

---

1) *Yüan shih*, **23**, 3. In 1321 we are told (*Yüan shih*, **32**, 6^a) that the Moslim Ha-ha-ti (哈哈的) was impeached, tried, and punished for having lent at interest government funds in his hands, and for having violated the regulations forbidding trading with foreign countries by which he had accumulated great wealth.

2) *Yüan shih*, **129**, 11—17, **131**, 7—11. Also 宋季三朝政要, **6**, 34. (*Shou-shan-ko ts'ung-shu*, XXII). See also Gaubil, *Histoire de Gentchiscan*, etc. (1739), 110, and de Mailla, *Histoire Générale de la Chine* (1777) IX, 386, 387.

3) *Yüan shih*, **9**, 6^b, 7^b, *chih-yüan* 13th year (1276) 1st moon. "Bayen sent Pu-po chou-tsing (不伯周青) to call the brothers P'u Shou-kêng and Shou-shêng (壽晟) to Ch'üan-chou". *Ibid.* **9**, 18^a. In the 3rd moon of 14th year (1277) P'u Shou-kêng turned over the seals of the two *Chün* (郡) of Chang-chou and Ch'üan-chou in Fu-kien and made his submission. In the 8th moon of 1277 P'u Shou-kêng was appointed a State Councillor for the province of Kiang-hsi. *Ibid.* **9**, 21^a. In 1281 we hear of P'u Shou-kêng as 福建省左丞. In 1284 P'u Shou-kêng was still in Ch'üan-chou. *Ibid.* **13**, 8^b.

which surrendered to him about the end of the year without fighting, and where he made his junction with T'a-chu (塔出) who had marched south with a large force along the highroad over the Ta-yu ling. It was also in the early part of 1278 that So-tu captured the city of Ch'ao-chou (潮州) after a hard siege, in which operation he was greatly assisted by one of his general officers, by name Yang Ting-pi (楊庭璧), who had already distinguished himself in the preceding year at the capture of Kien-ning (建寧) in Fu-kien.

After the capture of Ch'ao-chou in Kuang-tung So-tu returned to Fu-kien where we find him in 1278 with the rank of *Chung-shu-tso-ch'êng* (中書左丞) and where he had as his coadjutor, as in Ch'üan-chou, P'u Shou-kêng, the former Governor under the Sung, and who, in that capacity, had been Superintendent of Maritime trade, and whom the Mongols had, as a reward for his treachery, maintained in office and raised before the end of the year to the same rank as that borne by So-tu [1]).

The profits accruing to the Superintendents of Maritime trade were too well known to P'u Shou-kêng for him not to have at once called the attention of So-tu to the advisability for him, in the interest of the revenues of the Empire, but more especially in his own, to encourage by all possible means the coming of foreign traders from southern Asia and the islands of the Archipelago with their rich cargoes of spices, pearls and other jewels, of perfumes and aromatic woods, which had presumably temporarily stopped with the invasion of the Sung empire by the Mongols. In the 8th moon of 1278 So-tu, P'u Shou-kêng, and other officials memorialized the Throne calling attention to the importance of encouraging trade relations with the peoples of the south-eastern (or southern and eastern) islands, all of whom, the writers declared, were filled with the most loyal devotion to China. Proclamations were issued accord-

1) *Yüan shih*, **10**, 2b, 10a, **129**, 13b.

ingly at Chang-chou, Ch'üan-chou, T'ing-chou, Shao-chou, Wu-chou and other places [1]) encouraging them to come, and So-tu was given instructions to take such other measures as he deemed advisable to induce "the savage peoples of the south" to come again to the Chinese ports.

Again the following year P'u Shou-kêng asked that the proclamations be renewed as those of the preceding year had not had the desired effect. This apparently was done; officers were also sent to confer with So-tu on the subject of developing trade with foreign countries, and it was furthermore decided to confer titles on the rulers of such as responded to the Imperial summons [2]).

Possibly as a result of the arrival at the Mongol court in the 7th moon of 1279 of missions from Ma'bar and Annam (Chan-ch'êng), which presented the Emperor with a live elephant and a rhinoceros [3]), Yang Ting-pi, the able lieutenant of So-tu and now Commander-in-Chief (招討司) in Kuang-tung with the title of *Daruga*, was appointed Imperial Commissioner in the 12th moon of the year (early part of 1280) with orders to proceed to Kulam (Quilon) to invite the ruler Pi-na-ti [4]) (必納的) to recognize Kublai as his liege lord and to send an envoy to China; this he promised to do.

In the early autumn of 1280 (8th moon) missions arrived at the Mongol court from Annam and Ma'bar bearing memorials from

---

1) 漳泉汀那武等處 See *Yüan shih*, **10**, 9ᵇ, 10ᵃ, 18ᵃ and 26ᵃ. At the end of 1281 Chang-chou was made a department (路) *Yüan shih*, **11**, 19ᵃ. It did not play an important role in the sea-trade of China during the Mongol period. One of the very rare references made to it is contained in *Yüan shih*, **94**, 25, where it is stated that in 1285 the Fu-kien Merchant shipping Office was amalgamated with the Salt Gabelle Office and called "General Superintendency for the management of the Fu-kien, Chang-Ch'üan (i. e., Chang-chou and Ch'üan-chou) salt gabelle and merchant shipping".

2) *Yüan shih*, **10**, 26ᵃ.

3) *Yüan shih*, **10**, 20ᵇ, 26ᵃ.

4) *Yüan shih*, **210**, 16ᵇ, Pi-na-ti (di) may stand for an original Pandi or Pandya, the name of the then reigning dynasty of Ma'bar.

their rulers to the Emperor in which they styled themselves "Your servants" (臣), thus recognizing him as their liege lord. They presented as tribute valuable presents and, as in 1279, an elephant and a rhinoceros [1]). This mission had been sent spontaneously by the legitimate sovereign of Ma'bar and before the arrival of Yang Ting-pi, the king being most anxious to secure, by recognition of Chinese suzerainty, the protection of the Mongols against his domestic foes who were depriving him of all his power; its leader was named Jumaluddin (札馬里丁).

Hardly had Yang Ting-pi returned from this mission when he was ordered to proceed again to Külam and the adjacent countries. The narrative of his journey is given as follows in the Yüan shih (**210**, 16b—18a).

"In the 10th moon (of the year 1280) the rank of Envoy to Külam (俱藍宣慰使) was given to Ha-sa-erh-hai-ya (哈撒兒海牙) and he was sent, in company with Yang Ting-pi, to summon (the other countries adjacent to Külam) to come to Court. They put to sea from Ch'üan-chou in the 1st moon of the 18th year, (about February, 1281) and after a voyage of three moons arrived in the island of Sêng-kia-yeh (僧伽耶山, Ceylon). Chêng-chên (鄭震) and the other sailors persuaded them, in view of the contrary winds and their provisions running short, to make for Ma'bar, whence Külam could be reached by a land-route which they believed existed (假陵路). In the 4th moon they landed

1) *Yüan shih* **11**, 6b, 8b. This is evidently the mission referred to by the king of Ma'bar in the secret message he sent Yang Ting-pi in the 5th moon of 1281; he then stated that Cha-ma-li-ting was his envoy. In the reference made to this mission in *Yüan shih* **210**, 16b (see *infra*, 432) it is said to have arrived in China very shortly after Imperial letters to the rulers of Southern India and adjacent countries had been sent to So-tu. A mission from Kulam came at about the same time and offered its allegiance. *Ibid.* 8b. In the 8th moon of 1280 a request made by So-tu that eight countries including San-fo-ts'i, be asked to come and offer their allegiance was rejected. *Yüan shih*, **11**, 6b.

from their junk at the port of Hsin-tsun (新村馬頭) in Ma'bar [1]). Ma-yin-ti (馬因的) the Minister of State (Vezir) of the country said to the Chinese officials: "You are most welcome. Whenever our ships have been to Ch'üan-chou your officials have done their best to spare us all trouble and expense. What business has brought you here?" Yang Ting-pi and the others explained the purpose of their mission and all about the supposed route to Külam. Ma-yin-ti requested them, on the score of not fully understanding what they said, to see his Assistant (or Secretary 宰相) Pu-a-li (不阿里, Abu Ali), and to him they told about the reported road (假道) and their business.

"In the 5th moon two men came stealthily to the envoys' lodgings, and keeping the people away (so that they could not be overheard) said that, in view of their evident and sincere friendliness, they begged them to convey the following message (from the legitimate king of Ma'bar) to the court of China. "I am sincerely desirous of becoming the subject of the Emperor. My envoy Cha-ma-li-ting (札馬里丁, Jumaluddin) has been received at your court. My Great Pi-shê-ch'ih (必闍赤) has gone to (赴) the Suan-tan (筭彈. *Note.* These characters mean "Lord of a kingdom") and asked for a change (告變). The Suan-tan has sequestered my gold and my silver, my lands and my property. He has laid hold of my wives and seeks to put me to death, I have only been able to escape by deceiving him (我詭辭得免). At the present moment the Suan-tan and the (or his) brothers have met, all five of them together in one place (一之地), and are deliberating

---

1) Or "the Ferry (or Port) of the New Village". *Ma'bar* in Arabic means "ferry" or "passage". Lassen, *Indische Alterthums.* IV, 888. *Ma-t'ou* may be a translation of an original *pattanam* "port", and this port may well be Kaveri-pattanam at the mouth of the Kaveri river. See Yule, *Marco Polo* (3rd edit.), II, 335. Yule remarks that Kaveri-pattanam may have been the Fattam of the Mohammedan writers. *Ma-t'ou* is used like the Persian *bandar* in the sense of a landing-place or quay, and also a sea-port.

about fighting with (交兵) Külam [1]). When they heard of the coming of the Imperial envoys to raise me to the rank of a feudal Prince of the Empire, they gave it out that this country is poor and lowly. This is false; all the gold, pearls and precious things of the Moslim (回回) countries come from here, and all the Moslims come here to trade. All the kingdoms (of Southern India) will show their submissiveness if Ma'bar has once done so. My envoy (Jumaluddin) bore a most submissive letter (in this sense)".

---

1) I understand this passage to mean that the Chinese envoys being at the time in a portion of Ma'bar under the rule of an usurper, the legitimate sovereign, who resided we are told (*Yüan shih*, **210**, 16[ab]) in a city on, or near, a navigable river some fifteen days from the coast, sent two secret messengers to acquaint the Chinese with the difficulties of his position, with his desire to be recognized as vassal of the Mongols, and with the fact that he had already tendered his allegiance in 1280 through his envoy to China Jumaluddin.

Yule (*JRAS.*, n. s., IV, 340—356 and *Marco Polo*, II, 333—336) discussing Polo's remarks concerning Sonder Bandi Dawar "one of five Royal Brothers", and who in his time was ruler over part of Ma'bar, and comparing them with those of the mohammedan writer Wassaf on the same subject (Elliot, *History of India*, III, 32—35) suggested, with his ordinary profound acumen, that "possibly the brothers were adventurers who had divided the coast districts, whilst Kalesa still reigned with a more legitimate claim at Shahr-Mandi or Madura." It appears to me that the Chinese text of the *Yüan shih* confirms this view. The king who sent word to the Chinese that he had been dispoiled and was being dispossessed of his kingdom was Kalesa Dewar, the Kales Dewar of Wassaf who was killed in 1310 after a reign of forty years. His residence was Shahmendi, which Yule (*JRAS.*, n. s. IV, 350) thinks was probably the fortress of Trisirapuri (Trichinopoly). The Suan-tan who was despoiling him was the Sundar Pandi of Rashiduddin and Wassaf, or Sundara Pandya, who was ruling over a part of the coast country of Chola- the Chu-lien of the Chinese of the Sung period. It is even just possible that the word *Suan-tan* may have been used to transcribe an original *Sundar*, though the text says it means "Ruler of a Kingdom".

As regards the envoy Jumaluddin, Yule (*JRAS.*, n s., IV, 348) suggested that he was possibly the Jumaluddin Abdurrahman Ut-Thaibi, "the Great Farmer-General and Lord of the Marches of India" of Wassaf, who became a ruling Prince in the Peninsula before the establishment of Mohammedan rule. It seems likewise possible that he is the "Great Bitikchi" (*Ta Pi-shé-ch'ih*) or "Secretary" of the Chinese text, and that we are to understand that he had deserted Kalesa Dewar and gone over to Sundara Pandya.

Polo (II, 370, 372) says that one of the "five brother Kings" was called Ashar and that Cail (Old Kayal on the Ma'bar coast) belonged to him.

On the term *Pi-shé-ch'ih*, see Bretschneider, *Mediaeval Researches*, II, 80, note, and *Yüan shih*, **88**, 6[b] *et passim*. Officials with this title were variously employed in the different offices of the State. d'Ohsson, *Histoire des Mongols*, IV, 371, renders the term by "commis du fisc", a "Great Bitikchi" might be rendered, it would seem, by "Great Farmer-General".

Ho-sa-erh-hai-ya and Yang Ting-pi having been prevented by contrary winds from going by sea to Külam (and being detained in Ma'bar), Ho-sa-erh-hai-ya went back to the Court of China to explain matters. (As a result of this), when the northerly winds had set in, in the 11th moon (of 1281), the Emperor sent a messenger ordering Yang Ting-pi to proceed alone (to Külam, by the land-route?) [1]).

"In the 2nd moon of the 19th year (1282) he arrived in the kingdom of Külam where the king [2]) and his minister Mohammed (馬合麻) and others received the Imperial letter with the Privy Seal with deep prostrations (迎拜). In the 3rd moon he ordered his minister Chu-a-li-sha-mang-li-pa-ti (祝阿里沙忙里八的) to depart with presents to Court. At the same time (the head of the) Yeh-li-k'o-wên Wu-tsa-erh-sa-li-ma (也里可溫兀咱兒撒里馬) and Mohammed the head of the Mussulmans (木速蠻主), and others of the country [3]), having heard of the coming of the

1) In the 11th moon of 1281 we read that a certain An-tu-la (俺都剌) was supplied with funds and ordered to proceed to Ma'bar. *Yüan shih* **11**, 28b. This is undoubtedly the messenger referred to in the text.

2) *Supra*, p. 3. His name is given as Pi-na-ti.

3) Bretschneider, *Mediaeval Researches*, I, 268 and *JNCBRAS*, n. s., X, 120, says that the term *Yeh-li-k'o-wên* in Mongol times always designated the Christians, while *Ta-shih-man* (荅失蠻) or *Ta-shih-ma* (大石馬), Persian *danishmend*, "learned" was used by the Chinese in the Yüan period to designate the Mollahs, and *Chu-hu* (朮忽) the Jews. I have come across the following references to the Yeh-li-k'o-wên in the *Yüan shih*. In 1262 it was ordered that adult male Mussulmans, Uigurs, Yeh-li-k'o-wên and Ta-shih-man should be subject to military service. *Yüan shih*, **5**, 3a. In 1276 by order of the Emperor, Buddhist priests, Tao-ssŭ, Yeh-li-k'o-wên and Ta-shih-man who had houses and families were to pay taxes according to the regulations governing the common people. *Ibid.*, **12**, 4a. In 1282 by imperial command the Buddhist priests, Tao-ssŭ and Yeh-li-k'o-wên of Ho-hsi (河西) who had wives and dwellings were to pay taxes like the rest of the common people. *Ibid.*, **12**, 10a. In 1307 it was stated that the rights, privileges, allowances of money or rice, and taxes were uniform in their application to Buddhist priests, Tao-ssŭ, Yeh-li-k'o-wên and Ta-shih-man. *Ibid.* **22**, 20b. In 1309 it was ordered that rentals for land and taxes were to be levied from Buddhist priests, Tao-ssŭ, Yeh-li-k'o-wên and Ta-shih-man in accordance with the regulation laid down by Kublai (in 1276?).

Imperial envoy, all came and requested that they be allowed to send yearly presents to Court. They therefore sent a representative to be received at the audience. Likewise the Kingdom of Su-mu-ta [1]) (蘇木達) sent a man; as a result of the lord of Külam having asked of Yang Ting-pi to offer his allegiance, they all accepted the invitation."

In the 4th moon (of 1282) Yang Ting-pi started on the return journey (to China). He came to the Kingdom of Na-wang (那狂) where he again urged (復說) its ruler Mang-ang-pi (忙昂比)

Ibid., **23**, 4[b]. In the 9[th] moon of 1328 by decree of the Emperor the Buddhist monks of Kao-chʻang (Kara-khodjo) were commanded to conduct religious services in the Yen-chʻün ko (延春閣), and it was also decreed that the Yeh-li-kʻo-wên should conduct "a buddhist service" (作佛事) in the Imperial Hall (御殿) to the spirit of the Empress Hsien-i-chuang Shêng Huang-hu (顯懿莊聖皇后 i. e., the Empress Siyurkhokhataitai wife of Kublai and who was a Nestorian Christian). *Ibid.* **32**, 10[b]. See also *Yüan tien chang*, **24**, 12[a]—13[a]. As these Yeh-li-kʻo-wên were Nestorians it does not seem improbable that they conducted such ceremonies. Conf. Friar William of Rubruck's remarks on the Nestorians among the Mongols in the middle of the 13[th] century. *Journey of William of Rubruck*, (Hakluyt Soc. edit.), 158 The Yeh-li-k'o-wên of Kulam were, of course, St. Thomas Christians. Marco Polo (II. 375) speaks of the Christians and Jews of that place. Duarte Barbosa, 162, says that the church of St. Thomas in Kulam "was endowed by the king of Coulam with the revenue from the pepper, which remains to it to this day."

The only references I have found to Jews in the *Yüan shih* are two in number; in 1330 it was ordered that Buddhist priests, Tao-ssü, Yeh-li-kʻo-wên, Chu-hu, and Ta-shih-man were to be considered as traders and pay taxes in accordance with the old regulations (of 1276?). *Yüan shih*, **33**, 7[b]. In 1354 there is (**43**, 11[b]) a reference to wealthy Moslims and Chu-hu, all of whom were ordered to come to the Capital.

1) At first sight one might think that Su-mu-ta was an error for Su-mu-ta-la the Samudra or Sumatra of mediaeval writers, but this cannot be, as in another passage of the Yüan shih (**12**, 8[b]—9[a]) referring to this same mission, and which is translated below, Su-mu-tu-la is said to have sent an envoy to the Mongol court at the same time as did Su-mu-ta. I am disposed to think that Su-mu-ta is the same as the Hsü-mên-na (須門那) mentioned in the list of states which sent tribute to the Mongol court in 1286. Bretschneider, (*JNCBRAS.*, X, n. s. 87), has suggested that Hsü-mên-na may be the Semenat of Marco Polo, or Somnath. This seems to me highly improbable; we must look for it nearer Maʻbar. The *Tao-i-chih-lio*, 25[b], refers to the country of Hsü-wên-na (須文那) which it says, if I understand the text rightly, was adjacent to Fandaraina (國中班支尼那接境), and "produced pepper as fine as that of Java". It may turn out that Hsü-wên-na is Mangalore; at all events it cannot have been far from there.

to make his submission. Then they came to the Kingdom of Su-mu-tu-la (蘇木都剌) where the ruler of the Kingdom, the Tu-han-pa-ti (土漢八的) welcomed the mission. Yang Ting-pi having exposed the general purpose of his mission, the Tuan-pati on the same day made him presents (納欵), called himself "feudatory" (藩), and dispatched his two ministers Hussein and Suliman (哈散速里蠻) to Court[1]).

In the autumn of 1282 the envoys from Kulam, Na-wang, Su-mu-ta and Su-mu-tu-la arrived at Kublai's court. The event is noted as follows in the Yüan shih (**12**, 8[a], 9[b]):

"In the 19th year *chih-yüan* (1282) in the 9th moon, on the day *hsing-yu* (辛酉), and as a result of the mission of Yang Ting-pi for the establishment of friendly relations with the barbarians outside of the sea (of China), they arrived at Court bearing tribute. The ruler of Kü-lan sent a mission with a memorial, and presented valuable articles and one black ape (黑猿). The lord of Na-wang Mang-ang[2]), there being no persons acquainted with the art of writing in his country, sent four persons but did not present a memorial. The ruler of Su-mu-tu-la, the Tu-han-pa-ti, likewise sent two men.

"As to Su-mu-ta the Prime Minister Na-li-pa-ho-la-nan-ch'ih (那里八合剌攤赤), being (absent) in Kü-lan on business, requested instead his lord Ta-ku-erh (打古兒) to send an envoy

1) The first country the Chinese envoy came to after leaving Kulam — for it is not clear that he went to Su-mu-ta (Hsü-men-na) — was Na-wang, after visiting which he went to Sumatra. It seems therefore that we should look for Na-wang in the neighbourhood of Kulam or Ma'bar. It seems possible that it may be Nilawar (Nellore) which Wassaf says was on the northern border of Ma'bar. Elliot, *History of India*, III, 32. The name does not occur, so far as I am aware, in any other passage of the *Yüan shih* or other Chinese work referring to this period. Su-mu-tu-la is the kingdom of Samara of Polo (II, 292), the Samathra of Ibn Batūta, between Pasei and Acheeh in Sumatra. Yule, *Marco Polo*, II, 296, first pointed out that *Tu-han-pa-ti* was Malay *Tuan Pati* "Lord-Ruler".

2) In the parallel passage taken from Chapter **210** of the Yüan shih, the ruler of Nawang is called Mang-ang-pi. It mentions also the name of his envoy.

with a memorial. He brought to court the signet ring (of the king?), brocaded silks (花綺段) and twenty brocaded coverlets (錦衾). Wu-tsa-erh-p'ieh-li-ma [1]), the chief of the Yeh-li-k'o-wên (Thomas Christians) resident in the kingdom of Kü-lan, sent also a messenger with a memorial who presented a gorget (項牌) set with different kinds of jewels, and two flacons of drugs. Furthermore Mohammed, the head official (管領) of the Mussulmans, also sent a messenger and a memorial".

In 1282, possibly after the return of Yang Ting-pi to China, another officer, the Uigur I-hei-mi shih (亦黑迷失) who already in 1272 and 1275 had carried out successfully missions beyond the sea, and who at the time was assisting So-tu, then Resident in Chan-ch'êng (行省占城), in establishing Chinese suzerainty over that country, was detached from that duty by order of the Emperor and sent beyond the sea to Sêng-kia-la (僧迦剌, Ceylon) to examine (觀) the Buddha's almsbowl and body relics (*ṣarira*). He made the journey but without accomplishing the object for which he was sent which was to secure this priceless relic for the Emperor, for in 1287 he was again sent on a mission for the same purpose, as we shall see later on [2]).

---

1) In the previous reference to the chief of the Yeh-li-k'o-wên his name is given as Wu-tsa-erh-sa-li-ma. *P'ieh* (撇) may be a clerical error for *sa* (撒), or *vice versa.*

2) *Yüan shih,* **131**, 19^{b}—21^{a}. Groeneveldt, *Notes on the Malay Archipelago* (1876), 28—30, has translated I-hei-mi-shih's biography from the *Yüan shih.* Marco Polo (II, 319) says that Kublai having heard that on Adam's Peak "there was the sepulchre of our first father Adam, and that some of his hair and of his teeth, and the dish from which he used to eat, were still preserved there ... thought he would get hold of them somehow or other, and despatched a great embassy for the purpose, in the year of Christ, 1284". He goes on to state that the envoys secured two of the grinder teeth, some of the hair "and the dish from which that personage used to eat", and carried them back to Cambaluc where they were received with great honor. The *Tao-i-chih-lio* (18^{b}—19^{a}) says that half way up the mountain of Sêng-kia-la (Adam's Peak) is a temple which contains the mortal remains (肉身) of Sakya Buddha which the people greatly honour, and before which lights are always kept burning. On the shore of the sea, below the temple presumably, is a stone, in shape like a lotus throne and on which is the impress of the foot of the Buddha, two

Yang Ting-pi was not at the end of his travelling; a few months after his return (in the 1st moon of the 20th year *chih-yüan*, January-February 1283) he was made Imperial Commissioner (宣慰司), honoured with imperial gifts of a bow and arrows, a saddle and bridle, and sent on a new mission to Kulam and other states. He was also entrusted with a golden badge (金符) for Wa-ni, (瓦你) king of Kulam, on whom the Emperor conferred the title of Fu-ma (駙馬) or "Imperial Son-in-Law" [1]).

As a result of the missions of Yang Ting-pi and of the friendly reception given the foreign envoys to Court in 1282, missions from the states of Southern India and the islands of the Archipelago became during the next few years more numerous. In the 5th moon of 1283 Sêng-tso-yu-pan (僧撮及班), an envoy of the king of Ma'bar, arrived at Court, and in the first moon of 1284 there came another who presented the Emperor with pearls, rare jewels and light silks (縑) [2]).

---

feet four inches long, seven inches broad, and over five inches deep. The water of the sea which collects in it is not briney but rather sweet like must (醴). The sick who drink it are made well, and the old have their lives prolonged.... Before the altar of the Buddha, probably in the temple previously referred to, is a mendicant's bowl (鉢盂) not made of jade, nor yet of copper, nor of iron. Its colour is dark red (紫), and it is glossy. When struck it sounds like glass. Formerly in the early days of the (Yüan) dynasty three (*sic*) emissaries were sent to get it, but for reasons not stated they were unable to remove it. See Yule, *Marco Polo*, II, 328, Note 6, he there says the bowl is still shown in the Malagawa Vihara at Kandy. Cf. Ma Huan, *Ying-yai shêng-lan*, Ch. 10 (Hsi-lan). The three missions sent by China to get the Buddha's *pātra* to which the *Tao-i-chih-lio* refers are, the two of I-hei-mi-shih, and possibly one in 1307 to which a passage in the *Yüan shih* (**22**, 8) may possibly refer. Mention is there made of two officials who had been sent to the Hsi-yü (? the text reads however 西城 "western city") to get the Buddha's almsbowl and relics. It may very possibly be that the original text only referred to two missions, those of I-hei-mi-shih, and that *three* is a clerical error; there are numerous errors in my copy of the *Tao-i-chih-lio*.

1) *Yüan shih*, **12**, 15. *Wa-ni* must be the title of the ruler of Kulam; it occurs in another passage (**41**, 5[a]); we hear of a tiger-badge and the title of *fu-ma* being conferred on the Wa-ni of Kulam in 1344.

2) *Yüan shih*, **12**, 15, **210**, 18[a], **13**, 2[b].

In the latter part of the same year, and in compliance with the commands brought them by an official named Pa-ko-lu-ssŭ (八合魯思) sent by the Governor of Fu-kien, ministers (相) of the four states of Nan-wu-li, Pieh-li-la, Li-lun, and Ta-li (南巫里別里剌理倫大力) brought letters from their sovereigns and articles of tribute [1]).

The stories told by the missions from India, Indo-China, and the islands of the Archipelago, of the rare and precious products of their native lands, of the wondrous skill of their magicians and physicians, must have incited Kublai, ever desirous of adding to the magnificence of his Court and to the treasures from every land which he already possessed, to send mission after mission to these distant parts to learn more of them and to bring him of their strange birds and beasts, their jewels and their learned men. In the summer of 1285 we read that he despatched a certain Ma-su-hu (馬速忽) and A-li (阿里) to Ma'bar "to look for rare and precious things", supplying them with a large sum of money for that purpose [2]).

In 1282 the Uigur I-hei-mi-shih had been unable to bring from Ceylon the almsbowl of the Buddha and the *sarira* which Kublai had sent him there to procure. In 1287 the Emperor ordered the

---

1) *Yüan shih*, **13**, 10ᵃ. Nan-wu-li is Lambri on the coast of N.W. Sumatra, Pieh-li-la is certainly an error for Pieh-la- (or na) li, the Pieh-lo-li (別羅里) of the *Ying-yai shêng-lan* and early Ming writers, and which they say was the great sea-port of Ceylon and about 1200 *li* from Hsiao Ko-lan (Quilon). Some writers have thought it was the same as the Batthālah mentioned by Ibn Batūta, the capital of the Sultan of southern Ceylon and an important sea-port situated three days' journey by land north of Colombo. Geo. Phillips, *JNCBRAS*, n. s. XX. 211, identified Pieh-lo-li with Beligamme, about thirteen miles from Galle and he is unquestionably right. Li-lun and Ta-li are, I think, unidentified. I have not met with these names elsewhere. On Pieh-lo-li (or the "village (Li) of Pieh-lo"), see Hsi-yang chao-kung tien-lu (A. D. 1520) **2**, 11ᵃ. It says it was called the Bay of Ceylon and was fifty *li* south of the capital. (別羅里謂錫蘭國之港又北行五十里而至國。)

2) *Yüan shih*, **13**, 18ᵃ.

same officer to "proceed to Ma'bar to get (取) these holy relics". The envoy started, probably with returning missions from Ma'bar and Sumatra which had been in China since the latter part of 1286 [1]). The voyage was a rough one, contrary winds so delayed him that he was a year making the journey Nor did he find the almsbowl or the relics he was sent to procure. He brought back, however, a skilled physician and most excellent drugs, and a number of people from Ma'bar who fetched presents to the Emperor, while he himself offered him red sandal-wood and building materials he had bought in India with his private funds. The mission appears to have been received in audience in the 3rd moon of 1288. As a reward for his services abroad, the Emperor raised him to the rank of Minister of State (大夫) and made him Governor of Fu-kien [2]).

The largest mission which had yet visited the Mongol court from the countries of the South was that which arrived in 1286. It had in it representatives of ten states, all of them members of the reigning families. Of it we read that "in the 9th moon of the 23rd year *chih-yüan* (1286) on the day *yi-ch'ou* (乙丑) being the first day of the moon, Ma-pa-erh, Hsü-mên-na, Sêng-ki-li, Nan-wu-li, Ma-lan-tan, Na-wang, Ting-ko-erh, Lai-lai, Ki-lan-i-tai and Sa-mu-tu-la, ten kingdoms in all, each of which had sent either a son or a

1) *Yüan shih*, **13**, 20[b], **14**, 1. In the first passage my text reads Ma-ta (馬荅), I think there can be no doubt that Ma-pa-erh is intended. In one or two other passages in the *Yüan shih* Ma-t'u (馬圖) occurs for Ma-pa-erh. In the 1[st] moon of 1286 this mission from Ma'bar presented to the Emperor a bronze shield (銅盾). It seems strange that I-hei-mi-shih should have been sent to Ma'bar to secure the almsbowl which was in Ceylon. Possibly it was so that he could get the support of the Malabars under whose dominion part of Ceylon then was.

2) *Yüan shih*, **131**, 20, and **15**, 13[a] Ibn Batūta, IV, 181, speaking of the footprint on Adam's Peak says "The people of China came here formerly and have cut out of the stone the impress of the big toe and the adjacent parts and have deposited these fragments in a temple in the city of Zeitun (Ch'üan-chou) where people go from the most distant provinces of China." Can I-hei-mi-shih have been responsible for this act of vandalism?

younger brother of its ruler with a letter to the Emperor, were received in audience and presented articles of tribute" 1).

Three months later (1st moon 24th year) an envoy from Kulam, Pu-liu-wên-nai (不六温乃) by name, and others were received in audience, and in the 3rd moon the envoy from Ma'bar (presumably the same who had arrived in the autumn of the preceding year, but this is not quite clear) presented the Emperor with a strange animal like a mule, but mottled black and white; it was called an *a-t'a-pi* (阿塔必) 2).

In 1288 a mission is said to have arrived at Court from Ma'bar, and in 1289 we read of Ma'bar presenting the Emperor with two zebras (花驢), and in the 8th moon of 1290 another envoy came to Court from the same country and presented the Emperor with two

1) The names of some of these countries occur in the passage from *Yüan shih*, **210**, translated previously (*supra*, 423—425). Ma-pa-erh is Ma'bar, presumably the coast country of Chola. Hsü-mên-na I have (*supra*, p. 435, note 1) suggested might has been Mangalore or some small state in its vicinity. Sêng-ki-li (僧急里) seems, as suggested by Yule, *JRAS*, n. s. IV, 345, to be Rashideddin's Jangli (Chinkali), Abulfeda's Shinkali, Friar Jordanus' Singuyli, Friar Odoric's Singulir, that is to say Cranganore, or, according to some, Kayam (or Kain) Kulam some miles north of Quilon. See Bretschneider, *Mediaeval Researches*, I, 190, 191, Yule's note in Friar Jordanus' *Mirabilia*, 40 and *Glossary*, 627, and Cordier, *Odoric de Pordenone*, 99, 107, (4). Ma-lan-tan (馬蘭丹) may stand for Manifattan (or Malifattan), mentioned by Abulfeda (Reinaud-Guyard's transl II, II, 116, as a port on the coast of Coromandel. See also Yule, *loc. sup. cit*, 34. Na-wang I have suggested previously (*supra*, 435 n. 1) may have been Nilawar (Nellore). Ting-ko-erh (丁呵兒), has been thought to be the Na-ku-erh (那孤兒) of the *Ying-yai shêng-lan* which is placed about Samarlangka on the north-eastern coast of Sumatra. See Yule, *Marco Polo*, II, 297, Note 4. I do not know the ground for this identification; it is, of course, possible, but I think, very unlikely. The name does not occur elsewhere in the *Yüan shih*, so far as I am aware. Lai-lai (來來) may be the Li-tai (黎代) of the *Ying-yai shêng-lan*, the Lidé of de Barros' list of Sumatran coast states. See Yule, *loc. sup. cit.* I have not found this name mentioned elsewhere in the *Yüan shih*, nor have I the next, Ki-lan-i-tai (急蘭亦帶 or 觮). Su-mu-tu-la is, of course, Polo's Sumatra, between Acheeh and Pasei.

2) *Yüan shih*, **14**, 13b I have no means of determining what animal is meant.

piebald oxen (花牛), a buffalo (水牛) and a *t'u-piao* (土彪)[1].

In the same year 1290 (in the 4th moon) Sang-ki-la-shih (桑吉刺失) and others were sent by Kublai to Ma'bar to search for clever jugglers (方伎士); or, according to Gaubil, "for persons learned in sciences, for skilled workmen, soldiers and sailors, and interpreters for divers languages"[2].

Again the following year the Emperor sent people to Kulam and to Ma'bar, but we learn nothing of the purpose of the mission[3].

In 1292 I-hei-mi-shih, the former envoy to Ceylon and Ma'bar, was appointed one of the generals in command of the punitive expedition against the state of Ko-lang (葛粮) in north-eastern Java. On arriving with his fleet in Chan-ch'êng (Annam) he despatched two officers, Ho Ch'êng (郝成) and Liu Yüan (劉淵), on a friendly mission to the little states of Nan-wu-li (Lambri), Su-mu-tu-la (Sumatra), Pu-lu-pu-tu (不魯不都) and Pa-la-la (八刺刺); all of them sent missions to the Mongol Court[4].

---

1) *Yüan-shih*, **15**, 13ᵃ, 27ᵃ, **16**, 21ᵃ, Kang-hsi tzŭ-tien, quoting the 韻會, says that the *piao* is a little tiger. Giles, *Dict.*, s. v. gives "tiger-cat". It is probably a lynx. See Yule, *Marco Polo*, 1, 398 Note 2. The zebras and the "piebald oxen" had, of course, been brought to India by sailors who had come from the African coast. The buffalo cannot have been of the ordinary kind which was well known in China at the time; it may have been an African variety.

2) *Yüan shih*, **16**, 4ᵇ and Gaubil, *Histoire de Gentchiscan*, etc, 212.

3) *Yüan shih*, **16**, 22ᵇ. The mission to Kulam consisted of A-lao-wa-ting (阿老瓦丁) and Pu-la (不刺), that to Ma'bar of Pieh-tieh-mu-erh (別鐵木兒) and Lieh-shih-kin (列失金).

4) *Yüan shih*, **131**, 20ᵇ. In another passage of this same work (**17**, 9) and referring to the same matter it is stated that in the 10ᵗʰ moon of 1294 "on the day *yi-ki* (乙巳) the envoys from Nan-wu-li, Su-mu-ta- (苔) la, Ki-mo-la (繼沒剌) and Mao-tan-yang (矛毯陽) were ordered to return to their respective countries. Three pearl tiger-badges, gold and silver badges, silks, garments, etc., were conferred on them according to their various ranks. When I-hei-mi-shih departed on his expedition against Chao-wa (Java) he had called upon these coast states to send men to Court, and in consequence Nan-wu-li and the others had sent these men. In view of the sea trade having been suspended (during the expedition, when all sea-going junks were requisitioned to transport the troops to Java), they had been obliged to remain in the Capital. The interruption in the sea-trade being

Subsequent to these missions official intercourse with Ma'bar, Sumatra, and adjacent countries seems to have become of rare occurrence. In 1296 we hear of a mission under Yo-lo-yeh-nu (岳樂也奴) being sent to Ma'bar, and in the following year T'a-hsi of Ma'bar (馬八兒塔喜) was sent abroad and told to procure drugs (藥物), but we have to come down to 1314 to find mention of a mission from Ma'bar arriving at the Mongol court. In that year we hear that the king of Ma'bar Hsi-la-mu-ting (昔剌木丁), sent his minister Ai-ssŭ-ting (愛思丁) with presents to Court [1].

After this thirty years appear to have elapsed before another mission was sent to Southern India, for it is only in the year 1344 that mention is made of an envoy being sent to Kulam, when, as in 1283, he carried the king, or *Wa-ni*, a tiger-badge and the title of imperial son-in-law or *fu-ma* [2]. With this official relations between

---

now at an end, they were ordered to leave." See also *Yüan shih*, **17**, 8[b], where it is stated that the sea-traders of the Liang Chē, Kuang-tung and Fu-kien provinces were ordered to await (the return) of the fleet (候舟師).

Groeneveldt, *Notes on the Malay Archipelago*, 30, n. 2, while calling attention to the general resemblance of the name Pu-lu-pu-tu with Borobudur, thinks it highly improbable that this place was meant. The first part of the name seems to be *Pulo* "island". As to Pa-la-la it is just possible that it is the Bára et Piradà of de Barros' list. Ki-mo-la and Mao-tan-yang suggest nothing to me, nor have I met with these names elsewhere; they were probably places in Sumatra.

Among the states of minor importance with which the government of Kublai established relations, mention is made in the *Yüan shih* of "the little states of Mu-la- (or lai) yu" (木剌 (or 來) 由), the Malaya of the southern part of the Malay Peninsula. In 1280 a certain Chan-ssŭ-ting (苫思丁) was sent to Chan-ch'êng and Mu-la-yu to establish friendly relations with the latter countries, (*Yüan shih*, **11**, 9, 13[b]), and in 1293 when returning from the expedition to Java, I-hei-mi-shih sent an officer called Chêng-Kuei (鄭珪) to urge the little states of Mu-lai-yu to send missions to Court. This their rulers did, sending their sons or younger brothers to represent them (*Yüan shih*, **131**, 20[b]). Again in 1297 we hear of Mo-la-yu (沒剌由) sending a mission to Court (*Ibid.*, **20**, 1[a]).

1) *Yüan shih*, **19**, 6[a], 14[a], **25**, 2[b]. In connection with the Ma'bar mission of 1314, Yule has suggested (*JRAS*, n. s. IV, 348) that this king of Ma'bar was the same as Nizámuddin, grandson of Jumaluddin (the Cha-ma-li-ting of the Yüan shih, see *supra* 432, of whom Wassaf speaks.

2) *Yüan shih*, **41**, 5[a].

the government of China and the peoples of southern India, Ceylon, and Sumatra seem to have come to an end, though commercial relations continued uninterruptedly and were of considerable importance — though of much less volume and value than in the earlier days of the dynasty.

Turning to the relations of China with Java during the Yüan dynasty, we find that in the early part of 1279 So-tu, to whom Kublai had entrusted the work of establishing friendly relations with the peoples of the islands of the Sea and of southern Asia, sent a mission to Java for that purpose. Though no reference is found in the Yüan shih of the despatch of such a mission in 1279, we read of the return of an envoy from Java (Shê-p'o) in the early part of 1280. In the latter part of 1280 another mission was sent to Java (Chao-wa), but no details have been preserved concerning it. These missions seem to have borne tardy fruit, for it was not until 1282 that an envoy arrived from Java, when he offered as tribute a shrine of gold [1]).

In the latter part of 1281 (11th moon), presumably after the Javanese mission which reached China in 1282 had left Java, a mission was sent by Kublai to ask the King to send a member of his family to present his homages at Court. The envoys were probably Mêng K'ing-yüan (孟慶元) [2]) and Sun Shêng-fu (孫勝夫),

1) *Yüan shih*, **10**, 26ª, **11**, 8ª, **12**, 8ª. Subsequent to 1279 Java is invariably called Chao-wa 爪哇 in the *Yüan shih*.

2) *Yüan shih*, **11**, 18ᵇ, **12**, 7ᵇ, **210**, 7ª. On the mission to Chan-ch'êng of 1230, see also Maspero, *T'oung Pao*, XII, 457. On their arrival in Ch'üan-chou Mêng and Sun were imprisoned by order of the Governor-general of Fu-kien, Mang-wu-tai, and only released on the receipt of express orders from the Emperor. No reason is assigned for this high-handed action, and only one suggests itself to me. In the biography of Kao Hsing (高興, *Yüan shih*, **162**. See also **210**) the statement is made that some time prior to 1292 a Chinese envoy, whose name is given as Mêng Ki (孟琪) and Mêng (孟), had been

the same who in 1280 had formed part of the mission of So-tu and Hsiao-Hua-ti (教化的) to Chan-ch'êng, though this is not stated, we are told, however, that in 1282 Mêng and Sun reached Ch'üan-chou on their return from a mission to Java.

In the latter part of 1292 the Emperor decided to send a large expedition to Java to avenge the insult to him through the ill-treatment of his envoy Mêng. It was placed under the command of the Governor of Fu-kien, I-hei-mi-shih, his former envoy to Ceylon and Ma'bar, of Shih Pi (史弼), and of Kao Hsing (高興). The expedition sailed from Ch'üan-chou in the beginning of 1293, and, after a long and stormy voyage, anchored at Crimon Java (吉利門), whence a part of the troops proceeded to effect a landing on the nearest point of the coast of Java, while another part continued by sea eastward to the mouth of the river of Surabaya, where it made its junction with the other and advanced on Majapait (麻喏巴歇) the capital of the Lord of Java, the Tuan Pijaya (壻士罕必闍耶), who at once made his submission to the Chinese as a means of securing their aid against the neighboring state of Ko-lang (葛郎) with which he was at war. As soon, however, as the latter was defeated Pijaya turned against the Chinese who were forced in a short time (in May-June 1293) to re-embark and sail back to China, taking with them a number of captives from Ko-lang, booty worth

---

sent to Java and had had his face slashed, or had been branded on the face by the Javanese. There was a Mêng Ki (孟祺), a famous general during the reign of Kublai, his biography is given in the *Yüan shih* (**160**, 21^{b}—23^{a}), but no mention is made in it of his having ever been sent on a mission to Java, let alone mutilated while there. It would seem just possible, in the absence of ampler details, that Mêng K'ing-yüan was the unfortunate envoy, and that having been so ill-treated when on his mission to Java in 1281 or 1282, he had been imprisoned on his return to Ch'üan-chou for having allowed this insult to his sovereign in his person to have been committed. However this may have been, relations between the two countries were not broken off at once, for in 1286 we hear of a certain P'i-la-man (必刺蠻) and others being sent on a mission by the Emperor to Java, but for what purpose we are not told (See *Yüan shih*, **14**, 7^{b}).

half a million of taels; also a map of the country and a census of its population. Their losses in men had been very heavy, exceeding three thousand [1]).

The commercial relations between Java and China were too important for these countries to remain long on unfriendly terms. In 1297 the ruler of Java sent the Emperor a letter by Shih-la-pan-chih-mu-ta (失刺班直木達), and in 1298 and 1300 other missions arrived at the Chinese Court [2]).

With the mission of 1300 official intercourse between the two countries became less frequent for a while, for, though we hear of some Chinese officials, Pu-ta-ta-ssŭ (不達達思) and others, going to Java in 1308 in company of a returning mission from that country, it was only in 1322 that a mission bearing presents arrived from Java at the Court of the Emperor [3]).

Subsequently, at pretty regular intervals and in rapid succession, official missions were sent to China by Java (Majapait) till the downfall of the Yüan dynasty. In 1325 the King of Java sent his Minister Hsi-la Sêng-ka-li-yeh (昔刺僧迦里也) with a letter and presents. In 1326 another mission arrived at Court, and in

---

1) *Yüan shih*, **210**, 11ᵇ—14ᵃ, and Groeneveldt, *Notes on the Malay Archipelago*, 20—34. As showing the looseness of the statements made by Wang Ta-yüan (or his editors) in the *Tao-i-chih-lio*, I will quote the following taken from his chapter on Java "During the *ta-tê* period (of the Yüan, i. e. 1297—1307) I-hei-mi-shih and the Ping-chang (chêng-shih) Shih Pi and Kao Hsing went together to this island and ordered it to make its submission and send tribute to China. They ordered it to build yamêns, enact laws, arrange military post-roads for the transmission of despatches, and put in force the laws concerning the saltgabelle and the use of (Chinese) copper cash."

It is interesting to hear that Kao Hsing continued to keep up his interest in foreign lands and trade after his unfortunate expedition. In 1297 we find him as Governor of Ch'üan-chou urging on the Government to open relations with the people on the north-west coast of Formosa (瑠求), the visit made there in 1292 by Yang Hsien (楊祥) not having borne permanent fruit. *Yüan shih*, **19**, 10ᵃ, 16ᵃ, **210**, 16ᵃ.

2) *Yüan shih*, **19**, 15ᵇ, 23ᵇ. **20**, 8ᵃ.

3) *Yüan shih*, **22**, 24ᵃ. **28**, 11ᵇ.

1327 still another came and presented to the Emperor a golden spotted leopard (金文豹), a white ape and a white parrot [1]).

In 1328 the Emperor sent Cha-ya-na-ko-nai (札牙納哥仍 [= 乃]), king of Java, official robes and bows and arrows by the returning Javanese mission which had reached his court the preceding year.

In 1332 a very large mission from Java arrived in China. It was headed by the Minister of State Sêng-ka-la (僧伽剌, presumably the same official who had come with the mission of 1325), and included eighty-three persons. It brought a letter from the King written in gold, and various presents [2]).

I have found no mention of any other facts of importance bearing on the official relations of China with Java during the Yüan dynasty subsequent to this last mentioned mission of 1332.

---

1) *Yüan shih*, **29**, 22ª. **30**, 2ª, 20ª.

2) *Yüan shih*, **30**, 21ª. **36**, 4ᵇ.

(To be continued.)

LE NOM TURC DU VIN DANS ODORIC DE PORDENONE

PAR

PAUL PELLIOT.

Dans sa description de Hang-tcheou, l'ancienne capitale des Song, Odoric de Pordenone fait mention d'un vin qui est réputé, et dont il donne le nom oriental. Toutes les variantes des manuscrits ont semblé à Yule converger vers une forme *bigni*, mais le grand érudit anglais ne s'est pas prononcé formellement sur l'origine du mot. Les Mongols appelaient le vin *darasun*, que Guillaume de Rubrouck a transcrit *terracina*; si Odoric avait eu affaire à des Mongols, c'est une forme de ce nom qu'il nous aurait sans doute transmise. Schlegel, se jouant avec des noms de crûs chinois, a proposé des identifications impossibles. Yule croyait cependant que *bigni* était le persan *bagni*, «liqueur ou bière de malt», et ajoutait que certaines tribus du Caucase appliquaient ce nom à leur propre bière; selon Yule, il y avait donc des chances pour que ce fût là un mot employé pas les Alains, et Odoric, à Pékin, avait dû se trouver en contact avec les Alains chrétiens, disciples de Jean de Monte-Corvino[1]). Je crois que Yule avait entrevu, une fois de plus, la solution véri-

1) Cf. Yule, *Cathay and the way thither*, édition mise à jour par M. H. Cordier, Londres, 1913, t. II, p. 199—200.

table: *bigni* doit bien être «*bagni*». Je voudrais montrer seulement que le mot, comme tant d'autres mots qui ont duré longtemps en Perse, n'est sans doute pas primitivement persan, mais turc.

Selon toute vraisemblance, c'est à Hang-tcheou même qu' Odoric a entendu le mot qu'il nous cite en racontant son séjour dans cette ville. Or, nous savons qu'il était alors l'hôte d'un homme d'une assez grande autorité, converti par les Frères Mineurs. Mais cet homme n'était pas chinois. Il appelait Odoric (nous le savons par le voyageur lui-même) du nom d' «Atha, c'est-à-dire de père» [1]). Et *ata* est précisément le mot turc usuel qui signifie «père». Il y a donc toutes chances pour que ce chrétien de Hang-tcheou ait été un de ces étrangers qui jouèrent un grand rôle dans l'administration provinciale sous les Mongols et pour qu'il fût en fait d'origine turque. Le mot *bägni* lui-même est bien attesté en persan, mais n'a pas beaucoup l'apparence d'un mot iranien. Resterait à établir qu'il a existé en turc; c'est cette démonstration qne je vais tenter.

Le mot *bägni* n'est pas représenté aujourd' hui, semble-t-il, dans les dialectes turcs. Si les Tartares de Crimée ont un mot *bina*, il paraît bien que c'est là seulement le cas partitif du russe вино (вина). D'autre part, dans la langue du *Qutadγu bilig*, à la fin du XIe siècle, il est certain que le mot pour «vin» est *bor* [2]). Dans la région de Tourfan, au XIVe siècle, le mot *bor* était également employé au sens de vin. De même *borluq* semble avoir signifié un «vignoble», un «endroit planté en vigne» [3]); le mot *bor* peut ainsi s'appliquer

1) *Ibid.*, p. 200—201.

2) Cf. le dictionnaire de Radlov, s. v. *bina* et *por*.

3) Cf. le dictionnaire de Radlov, s. v. *porluq*; Radlov, dans Grünwedel, *Bericht über archäologische Arbeiten in Idikutschari*, Munich, 1906, in-4°, p. 182—188; aussi Ramstedt, *Mongolische Briefe aus Idiqut-Schähri bei Turfan* (*Sitz.-ber.* de l'Acad. de Berlin, 1909) où, à la p. 841, *borčin* ne doit pas être un nom propre, mais paraît identique à *borči*, „vigneron", et où, à la p. 845, il faut donner comme traduction de *bor* „vin" et non l'hypothétique „castor".

à la plante tout comme au produit. Enfin, dans la version ouigoure du conte de Kalyāṇaṃkara et de Pāpaṃkara, que j'ai rapportée de Touen-houang, *borluq* désigne simplement un jardin fruitier, donnant des fruits de table, et *borluqčï* n'est pas proprement un vigneron, mais d'une manière plus générale un jardinier [1]).

En réalité, rien ne prouverait que *bor* fût le plus ancien mot turc pour «vin»; il ne s'est pas rencontré dans les inscriptions de l'Orkhon; mais il faut ajouter que *bägni* n'y est pas ou plutôt n'y était pas attesté davantage. Heureusement un texte chinois nous apporte, je crois, la solution.

A la fin du VIIIe siècle, Tou Yeou a inséré dans son encyclopédie bien connue le *T'ong tien*, au chapitre des T'ou-kiue (Turcs), une liste de titres et de mots turcs qui semblent remonter à l'aube même de la puissance turque, c'est-à-dire au milieu du VIe siècle. Cette liste a passé en outre, à la fin du Xe siècle, dans le *T'ai p'ing houan yu ki*. M. Hirth en a relevé certains termes [2]), et le texte entier méritera d'être étudié plus en détail quelque jour. Pour aujourd'hui, qu'il me suffise de signaler que Tou Yeou transcrit le mot turc pour vin (酒 *tsieou*) sous la forme 匐你 *p'o-ni*. Or *p'o-ni* est un ancien **b'äk-ni* [3]), c'est-à-dire *bägni*, et comme tel

1) Ce texte a été édité une première fois dans le *J. A.* de janv. 1914 par M. Cl. Huart; j'en ai publié une autre édition dans le *T'oung Pao* de 1914, p. 227 et suiv.

2) Cf. Hirth, *Nachworte zur Inschrift von Tonjukuk*, dans *Die alttürk. Inschr. der Mongolei*, 2e série, p. 139; il n'y a aucune raison de lire *po-ïr*, et le rapprochement avec *bor* est indéfendable.

3) Dans cette restitution, l'accent représente une mouillure, et non une apostrophe. La seule incertitude porte sur la nature sourde ou sonore de l'ancienne finale, parce que nous ne savons pas encore si l'ancien chinois n'avait, comme implosives gutturales finales, que des sourdes, ou que des sonores, ou à la fois des sourdes et des sonores. Je serais assez porté, provisoirement, à me rallier à la dernière hypothèse. Ainsi le mot 墨 *mo* (**măk*), „encre", est certainement à la base du mongol *bäkä*, „encre", mais cette transcription mongole suppose une forme plus ancienne **bäk*, à laquelle devait correspondre un prototype chinois à ancienne sourde finale. Dans le nom du *qaghan* 默啜 Mo-tcho, *mo* (**m'wăk*),

représente absolument le mot «persan» *bägni* que Yule croyait déjà reconnaître dans le *bigni* d'Odoric de Pordenone.

Mais ce mot *bägni*, aucun texte proprement turc ne le fournit-il donc? En réalité, peut-être se trouve-t-il dans la grande inscription runique de Šine-usu récemment déchiffrée par M. Ramstedt. On y lit en un passage le mot *bägnig*, qui serait l'accusatif régulier de *bägni*; mais ce passage est si endommagé qu'il n'est guère possible d'en tirer un sens suivi, ni par suite d'en déduire avec certitude la valeur du mot qui nous intéresse ici [1]).

La solution paraît ainsi nous échapper dans l'épigraphie runique. Mais un autre texte runique, manuscrit celui-là, autorise des conclusions plus formelles. Parmi les manuscrits rapportés de Touen-houang par Sir Aurel Stein se trouve un feuillet turc en écriture runique, où un fonctionnaire du nom de Baγatur čigši se plaint amèrement de la maigre chère que l'intendance locale a fait faire à ses compagnons et à lui-même, soit en tout à «trente personnes de rang et de renom». Et il s'exprime ainsi dans la traduction de ce morceau qu'a donnée M. Thomsen: [2]) «On one day one sheep and two water-butts! Bägni(?), the commissary, is a wretched and good-for-nothing slave». M. Ramstedt, en commentant ce passage à propos de sa propre inscription, a proposé de lire *bäg-ini* au lieu de *bägni*, et de comprendre: «I, the noble younger brother, the secre-

---

homophone de *mo*, „encre", dès le début des Song, a chance de représenter, lui aussi, un mot à ancienne sourde finale et c'est pourquoi je rétablirais l'original turc en Bäk-čor plutôt qu'en Bäg-čor (*čor* me paraît, d'après les transcriptions chinoises, une prononciation plus probable que *čur*). Mais le même mot *p'o* que nous avons ici a déjà été reconnu comme une transcription du titre de *bäg*; il est donc possible que ce soit un ancien **bäg* et non **b'äk*. Quoi qu'il en soit, il suffit qu'il ait été employé à transcrire *bäg* pour que nous soyons fondés à restituer *p'o-ni* en *bägni*.

1) Cf. G. J. Ramstedt, *Zwei uigurische Runeninschriften in der Nord-Mongolei*, dans *Journ. Soc. finno-ougrienne*, 1913, t. XXX, n° 3, p. 32—33, 61.

2) *J. R. A. S.*, 1912, p. 219.

tary, the wretched and good-for-nothing slave ...». Cette traduction est bien étrange. *Bäg-ini* peut difficilement signifier «the noble younger brother»; il n'y a pas de raison pour que le scribe de ces plaintes, que nous savons avoir porté le nom assez ronflant de Baγatur čigši, parle de lui-même, en pareille occasion, avec des termes d'une aussi excessive humilité; enfin l'écriture, si maladroite et presque incorrecte, se comprend mieux de la part d'un soldat mécontent, peu lettré, que de celle d'un «secrétaire» professionnel.

Mais voyons le texte même de ce passage; il porte: *bir kün bir qoñ iki küp bägni bitgäči*..... La traduction de M. Thomsen me semble difficilement conciliable avec ce texte; *küp* signifie «jarre» ou «cruche» en terre; *water-butt* implique une extension et une glose que rien ne justifie. A s'en tenir à la lettre du texte et à la coupure de M. Thomsen, on aurait donc: «Par jour, un mouton et deux cruches». Mais deux cruches de quoi? D'eau, suppose M. Thomsen. Cela me paraît peu vraisemblable. Que la feuille ait été écrite à Touen-houang ou ailleurs, ces «trente personnes de rang et de renom» avaient sûrement des chevaux, et même si elles ne se trouvaient pas dans une région très arrosée, on ne leur mesurait certainement pas l'eau à la cruche. Après ce que j'ai dit plus haut, une solution paraîtra sans doute évidente. Il faut couper non pas avant *bägni*, mais après. La phrase complète se traduira alors sans difficulté: «Par jour un mouton et deux cruches de vin! Le commissaire est un esclave misérable et propre-à-rien.» Il me paraît donc sûr que le mot *bägni*, conformément au dire de Tou Yeou, a bien existé en turc au sens de «vin», que c'est là foncièrement le même mot que le «persan» *bägni*, et enfin, si la forme *bigni* admise par Yule dans le texte d'Odoric est bien la leçon primitive, que c'est là le mot qu' Odoric a entendu à Hang-tcheou chez ce chrétien qui l'appelait du nom turc d'*ata*, «père».

Enfin il n'est peut-être pas impossible d'entrevoir une différence entre *bor* et *bägni*, qui justifierait leur coexistence ancienne. En tous ses emplois connus, *bor* ne s'applique, comme vin, qu'au vin de raisin. Mais le vin de raisin n'a guère été apprécié des Chinois, et ce n'est sûrement pas lui qu' Odoric a bu ou vu boire à Hang-tcheou. Ce qu'on boit au Tchö-kiang, c'est surtout du vin de sorgho, et les crûs en sont célèbres dans toute la Chine. Précisément, c'est un produit un peu analogue, c'est-à-dire un produit de la fermentation de céréales, qui était désigné en Perse sous le nom de *bägni*. Il me paraît donc probable que *bor* soit le vin de raisin, et que *bägni* désigne les bières, vins de sorgho, vins de millet, bref toutes les boissons fermentées autres que le produit de la vigne et à l'exclusion des alcools distillés. Pour de telles boissons, simples ou composées, c'est d'Asie Centrale que le nom de *bägni* aurait gagné le monde iranien.

MÉLANGES.

PREMIÈRE MENTION DES LOGARITHMES EN CHINE.

Le premier livre chinois, dans lequel il est parlé de logarithmes est dû à Sié Fong-Tsou, élève du jésuite polonais Smogolenski. Jean Nicolas Smogolenski (1611—1656), noble polonais, renonça à son palatinat de Nakelse, en faveur de son frère, pour entrer en 1635 chez les jésuites. Après avoir brillamment achevé ses études, dont deux années de droit, au collège romain, il eut l'honneur d'y soutenir «le grand acte de philosophie».

Parti pour la Chine en 1644, il se trouvait en 1646, au Kiang-Nan. De 1647 à 1651 nous le voyons au Tché-Kiang, soit avec le célèbre P. Aleni, soit avec le P. da Cunha.

Les Mandchous, maîtres de Péking, s'étaient emparés peu à peu du reste de la Chine, même du Fou-Kien, où la résistance avait été plus acharnée. Après l'occupation de cette province, les Chinois, sous la conduite d'un bonze, proclamèrent empereur, un desendant des Ming, qui vivait au Tché-Kiang. Le nouveau souverain ne réussit pas à consolider son pouvour. La ville de Kien-Ning, où résidait Smogolenski, eut à souffrir horriblement de ces luttes meurtrières. Comme les Tartares y étaient peu nombreux, les Chinois l'occupèrent sans difficulté. Les jésuites, condamnés comme amis des Tartares, allaient être décapités, quand des artisans païens osèrent dire au mandarin «Ce ne sont pas des Tartares que ces hommes, mais deux lettrés venus de l'Occident» Délivrés et munis d'un sauf-conduit, les missionnaires regagnèrent leur église. Mais bientôt les Tartares revinrent en force attaquer la malheureuse ville, qui, après une résistance héroïque d'un mois entier fut reprise, saccagée et livrée aux flammes. La résidence des Européens ne fut pas épargnée, mais les PP. eurent la vie sauve et se retirèrent à Kien-Ying. Dans cette petite ville, nouvelle aventure qui faillit tourner fort mal; Smogolenski était resté chez le mandarin pour lui parler mathématiques, pendant que son compagnon missionnait dans les environs, lorsque, je ne sais trop pourquoi, le peuple se laisse persuader que ce sont des traîtres, dont l'un est allé prévenir l'ennemi tandis que l'autre se prépare à les livrer aux Tartares. Grâce au dévouement d'un riche païen, qui

courut porter l'alarme au *ya-men*, Smogolenski put se sauver par une porte dérobée, rester quelques jours chez son bienfaiteur inattendu, et enfin repartir: il en fut quitte pour la perte de tous ces habits et de ces instruments de mathématiques. Les troubles qui désolaient le Fou-Kien rendant le séjour des étrangers de plus en plus difficile, Aleni destina le Père à Nan-Kin. Il y resta peu d'années, toutefois son industrie et son zèle judicieux rendirent la mission plus florissante.

Pour l'histoire des mathématiques en Chine, ce court séjour est on ne peut plus intéressant. Il y fit connaissance d'un lettré mathématicien, Sié Fong-Tsou, auquel il enseigna l'astronomie et les sciences exactes. Le résultat fut la publication de plusiers ouvrages, mentionnés au catalogue impérial.

Voici la notice consacrée aux deux collaborateurs par Jouan Yuan dans son *Histoire des Mathématiques*, kiuen 36.

Sié Fong-tsou, *Yi-fou*, naquit à Tse-tch'ouen [Chantong]. Dans sa jeunesse il suivit Wei Wen-Kw'ei et restait partisan des vieilles méthodes. Dans la période Choen-tche (1644—1661) après avoir causé mathématiques avec l'Européen Smogolenski, il changea d'opinion et ne fit plus que décrire le système étranger. De là une dizaine d'ouvrages sur *l'Harmonie de la science Européene et chinoise*; son titre pour *les logarithmes toei-chou pi-lié*, correspond au terme technique des Européens *Kia-chou*; dans les *4 lignes trigonométriques à la chinoise*, comme la division sexagésimale du degré employé par les Européens n'est pas commode, il réduisit les tables en notation centésimale d'après le vieux système chinois, et il ne donna que les 4 lignes sinus et cosinus, tangente et cotangente; ses livres sur les calculs astronomiques sont:

1) Explication des mouvements du soleil et de la lune.
2) Explication des mouvements des 3 planètes Jupiter, Vénus, Saturne.
3) Théorie des éclipses.
4) Le système chronologique par les *Kia-tse.*
5) Recherche de la durée d'une année.
6) Le plus haut point atteint par les 5 planètes.
7) Table des éclipses.
8) Etoiles.
9) Système astronomique des musulmans.
10) Tables du même système musulman.
11) Précis du système actuel européen.
12) Tables du même.

Il tâche toujours de réduire les notations Européennes au vieux système centésimal. Il prend le solstice d'hiver de la 12 année de Choen-tche pour point de départ; compte chaque année pour 365 jours, 23 quarts, 3 min., 57 sec. et 5; au point d'intersection de l'équateur et de l'écliptique il tient compte de la marche annuelle des astres qu'il estime à 52 secondes comme le livre

薛鳳祚

薛鳳祚字儀甫淄川人也少從魏文魁游主持舊法順治中與西洋人穆尼閣談算始改從西學盡傳其術因著天學會通十餘種其曰對數比例者即西洋之假數也曰中法四線者以西法六十分爲度不便于算改從古法以百分爲度表所列止正弦餘弦正切餘切故曰四線其推步諸書曰太陽太陰諸行法原曰木火土三星經行法原曰交食法原曰歷年甲子曰求歲實曰五星高行曰交食表曰經星中星曰西域回回術曰西域表曰今西法選要曰今法表皆會中西以立法以順治十二年乙未天正冬至爲元諸應皆從此起算以三百六十五日二十三刻三分五十七秒五微爲歲實黄赤道交度有加減恒星歲行五十二秒與天步眞元法同梅文鼎謂其書詳於法而無快論以發其趨蓋其時新法初行中西文字輾轉相通故詞旨未能盡暢也（天學會通）論曰國初算學名家南王北薛並稱然王非薛之所能及也曉庵貫通中西之術而又頻年實測得之目驗故于湯羅新法諸書能取其精華而去其糟粕儀甫謹守穆尼閣成法依數推衍隨人步趨而已未能有深得也

天步直元. MEI Wen-ting trouve que ses travaux sont détaillés pour le côté pratique mais laissent à désirer pour la théorie. Rien d'étonnant à cela. Les méthodes européennes étaient encore nouvelles, la terminologie peu claire et par le fait même le sens n'était pas saisi à la perfection.

Jugement. Au début des Ts'ing, deux mathématiciens se sont fait un nom, WANG au Nord et SIÉ au Sud, mais le premier est bien supérieur à l'autre. C'est que, fort au courant des deux méthodes, Wang a des années durant fait des expériences personnelles et a su prendre dans Schall, Rocha, l'essentiel et le plus poli, en laissant les points moins perfectionnés, tandis que SIÉ s'est contenté de nous donner les méthodes pratiques de SMOGOLENSKI, sans aller jusqu'au fond.

LOUIS VANHÉE, S.J.

BULLETIN CRITIQUE.

Isabelle Massieu. — *Népal et Pays himalayens.* — Avec 6 cartes et 74 figures hors texte d'après les clichés de l'auteur et les photographies d'objets de ses collections. — Paris, Félix Alcan, 1914, in-8, pp. 228.

On sait que le Népal est peut-être la région la plus intéressante de l'Inde, car il est en quelque sorte le conservatoire du bouddhisme, et aussi un des pays les plus difficiles d'accès, car le Maharajah de Katmandou, la capitale du pays, et les autorités anglaises ne donnent que très difficilement l'autorisation d'y pénétrer. Le Dr. Gustave Le Bon en 1885, M. Sylvain Lévi en 1898 ont visité le pays, et nous ont laissé, le premier, dans le livre *Les Civilisations de l'Inde*, plus particulièrement une étude de l'art népalais, le second, dans l'ouvrage intitulé *le Népal: étude historique d'un royaume hindou*, un travail des plus importants pour le passé de ce pays. On sait que M. Sylvain Lévi va retourner au Népal à la fin de cette année.

Grâce à de puissantes protections, Me. M. obtint l'autorisation d'entrer dans le royaume interdit. Le Népal, à 12 ou 1300 m. d'altitude, s'étend au pied des Himalaya sur une longueur de 30 kil. de l'Est à l'Ouest, et sur une largeur moyenne de 20 kil. L'auteur nous donne un historique rappelant le règne des Mallas du 9e au 18e siècle, époque de l'épanouissement de l'art népalais, la conquête du pays par les montagnards Gourkhas en 1768, l'envahissement du

Tibet par les conquérants, l'intervention de la Chine en 1792, l'expédition des Anglais, et le traité de Segowlie (1816) qui impose un résident britannique à Katmandou Le maharajah actuel qui règne depuis 1901 est Chander Sham Sher Jang Bahadour qui a visité l'Angleterre; il est considéré comme un esprit des plus fins et un remarquable administrateur. Katmandou, la capitale, compte 60000 hab. dont les deux tiers sont bouddhistes; notre compatriote décrit les nombreux temples et monastères de la ville, les jeux, les coutumes; elle marque le rôle politique du Népal au milieu des peuples himalayens entre l'Inde et la Chine. L'ouvrage comprend aussi un voyage au Sikkim et à Darjiling, et au Bhoutan, où elle rencontra à Pedong, le célèbre missionnaire Desgodins, mort depuis. Des cartes et de nombreuses illustrations complétent un texte d'une lecture des plus attrayantes. Henri Cordier.

BIBLIOGRAPHIE.

LIVRES NOUVEAUX.

Nous avons reçu de Zikawei le No. 38 des *Variétés sinologiques: la Hiérarchie catholique en Chine, en Corée et au Japon* (1307—1914). Essai par le Père Joseph de Moidrey, S. J. et le No. 37: *Le Père Simon A. Cunha S. J.* (Ou Li Yu-chan 吳歷漁山 — *L'Homme et l'Oeuvre artistique* par le PP. M. Tchang et P. de Prunelé, S. J.

Les nos. suivants du T. XIII du *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient* ont paru: No. 5, *La justice dans l'ancien Annam* Traduction et Commentaire du Code des Lê (Livre V). Par M. Raymond Deloustal. — No. 6, *Études cambodgiennes* VII—XI, par George Coedès. — Le No. 1 du T. XIV renferme *Études bouddhiques* par Édouard Huber; en tête de ce fascicule, M. L. Finot a placé une biographie et une bibliographie du regretté savant.

M. Henri Cordier a réimprimé sous le titre de *Mélanges d'Histoire et de Géographie orientales* un certain nombre de ses mémoires parus dans différentes revues. (Paris, Maisonneuve).

M. Jean Rodes vient de donner un nouveau volume: *Dix ans de politique chinoise — Le Céleste Empire avant la Révolution.* (Paris, Félix Alcan).

M. Cl. Huart a traduit dans le cahier de Janvier—Février 1911 *Le Conte bouddhique des deux frères en langue turque et en caractères*

ouïgours d'après le Ms. No. 3509 de la Bibliothèque nationale rapporté d'Asie centrale par M. Pelliot.

Nous avons reçu de l'**Institut oriental de Vladivostck**:

— Каталогъ Библіотеки Босточнаго Института. Часть II. Вып. 1—й.

— Безпл. прил. Н. В. Кюнеръ. Сношенія Россіи съ Дальнимъ Востокомъ на протяженіи царствованія Дома Романовыхъ.

候文 — В. М. Мендринъ. Сōрōбунъ. Аналпзъ японскаго эпистолярнаго стиля. Ч. II-я, кн. 1-я, вып. 1-й. (Томъ 48-й, вып. 1-й).

De la **Vajirañāṇa National Library**, de Bangkok:

Le Vol. I de *The History of Siam according to the version of His Majesty King* Mongkut *with a commentary, introduction and explanations by H. R. H. Prince* Damrong *up to the reign of King* Phra Ekadasaratha A.D. 1613. (Second Edition). [En siamois]. — *Sixteen Tables of Thai Alphabets current in Siam.* Bangkok, 1914.

Le Tome 40 de la *Bibliothèque de vulgarisation des Annales du Musée Guimet* renferme les Conférences suivantes faites en 1913 au Musée Guimet: V. Goloubew, *Peintures Bouddhiques aux Indes.* — Capitaine de Tressan, *Influences étrangères dans la formation de l'Art japonais.* — J. Hackin, *Illustrations Tibétaines d'une légende du Divyāvadāna.* — Sylvain Lévi, *Les grands hommes dans l'Histoire de l'Inde.* — F. Nau, *L'expansion nestorienne en Asie.*

M. le Docteur Eugène Vincent, Professeur agrégé à la Faculté de Lyon, vient de faire paraître un ouvrage considérable sur *la Médecine en Chine au XXe Siècle — La vieille médecine des Chinois, les climats de la Chine, l'hygiène en Chine et l'hygiène internationale.* La préface est du Dr. Matignon. (Paris, G. Steinheil, 1914, in-8). La pièce imprimée pp. 174 seq. avait été publiée dans le *T'oung Pao*, Mai 1913, pp. 245 seq.

The Journal of the Siam Society, Vol. X, Part 3, renferme: *Immigration of the Mons into Siam*, by R. Halliday. — Part 4, *Proposed System of Transliteration.*

M. Pierre de Joinville a choisi pour sujets de sa thèse de doctorat-ès-lettres soutenue à Bordeaux: *Le Réveil économique de Bordeaux sous la Restauration. L'Armateur Balguerie — Stuttenberg et son œuvre.* (Paris, Honoré Champion). On sait le rôle considérable joué par Balguerie dans la reprise du commerce avec la Cochinchine. — *La Mission de la* Cybèle *en Extrême-Orient* 1817—1818. — *Journal de Voyage de M. de* Kergariou.

NOTES AND QUERIES.



Dans le *Journal asiatique*, janvier 1914, p. 217, rendant compte du récent ouvrage de M. Chavannes: *Les documents chinois découverts par Aurel Stein*, M. Pelliot écrit:

Le calendrier de 63 avant notre ère étudié par M. Chavannes soulève une difficulté que je ne vois pas comment résoudre. Ce calendrier indiquait les dates des équinoxes, des solstices et du commencement de chacune des quatre saisons; mais les fiches subsistantes ne mentionnent que les dates du commencement de l'été (23e jour du 3e mois), de l'équinoxe d'automne (13e jour du 8e mois) et du commencement de l'hiver (28e jour du 9e mois); ces dates correspondent respectivement aux 9 mai, 23 septembre et 7 novembre. Or le 23 septembre et le 7 novembre sont bien encore les dates actuelles de l'équinoxe d'automne et du commencement de l'hiver; mais, pour le commencement de l'été, le P. Hoang indique le 6 mai et non le 9. Il serait à souhaiter qu'un astronome nous donnât la solution de cette difficulté.

Les Chinois n'ont découvert l'inégalité de la durée des saisons solaires qu'en l'an 550 de notre ère; et d'ailleurs, même après cette constatation, ils ont continué, jusqu'à l'intervention des Jésuites, à diviser l'année en quatre parties égales suivant l'antique méthode équatoriale qui considérait le soleil comme s'avançant d'un degré par jour sur le Contour du ciel, c'est-à-dire sur l'équateur. Il est donc d'avance certain qu'un calendrier de l'an 63 avant notre ère divisera l'année (à partir de la date exacte ou inexacte du solstice d'hiver) en quatre parties égales (correspondant aux milieux des saisons) divisées elles-mêmes en intervalles égaux représentant la limite des saisons.

Comme vérification, on peut constater que du 6 mai (date *vraie* du commencement de l'été) au 7 novembre (date du commencement de l'hiver) il y a $30 \times 6 + 1 + 1 + 1 + 1 + 1 = 185$ jours; tandis que, d'après la méthode chinoise fondée sur le soleil moyen, il ne doit y en avoir que $\frac{365.25}{2} = 182.62$, c'est-à-dire deux jours et demi de moins: la date chinoise doit donc bien tomber sur le 9 mai.

L. de SAUSSURE.

CHRONIQUE.

FRANCE.

La Société de Géographie de Paris a acheté la maison natale du célèbre évêque d'Adran, PIGNEAU DE BÉHAINE, à Origny-en-Thiérache. Cette maison a été transformée en un Musée qui a été inauguré le lundi, 1er juin 1914.

Nous donnons le discours de M. LE MYRE de VILERS, Président du Comité, qui contient l'historique de cette acquisition:

Messieurs,

«Au commencement de l'année 1910, M. SALLES me prévint de la mise en vente par l'autorité administrative, en exécution de la loi de 1905, de la maison natale de Mgr. d'Adran, dépendance de la fabrique d'Origny. Le dernier lien qui rattachait encore le domaine de l'illustre évêque à la mère-patrie allait-il être brisé?

«En Cochinchine, nous avons été moins oublieux des services rendus à la France et à la colonie. Ce fut d'abord l'empereur GIA-LONG qui, pour perpétuer la mémoire de son ami, construisit à Gía-dinh une superbe pagode, classée comme monument historique par l'amiral BONARD en 1861, devenue un lieu de pélerinage pour les Européens et les indigènes.

«Plus tard, sur la proposition de M. BLANCHY, maire et président du Conseil colonial, la statue de l'évêque fut érigée sur la place de la Cathédrale; un boulevard et un collège portent son nom.

«Avertis par mes soins, les anciens Cochinchinois habitant Paris se rendirent dans la salle des commissions de la Société de Géographie et décidèrent à l'unanimité qu'il y avait lieu:

«1° D'assurer la conservation de la maison natale de Mgr. Pigneau de Béhaine;

«2° De se procurer les fonds nécessaires à l'acquisition et à la réparation de l'immeuble;

«3° De constituer un syndicat financier pour l'avance des premiers frais;

«4° De nommer un comité d'exécution qui fut composé: du dernier survivant des gouverneurs de Cochinchine; de M. le baron HULOT, secrétaire général de la Société de Géographie; de M. SALLES, inspecteur des colonies en retraite.

«Ce dernier, qui s'est consacré à la défense des intérêts et des droits de la population annamite, fut chargé de la gestion et choisit comme conseiller technique M. Bertone, grand prix de Rome, architecte de l'Institut.

«Pour assurer la pérennité de la fondation, il était indispensable que l'acquisition fût faite au nom d'une société reconnue d'utilité publique, jouissant de la personnalité civile. Nous nous adressâmes à la Société de Géographie qui accueillit notre requête.

«Sur ma demande, M. le ministre de l'Intérieur autorisa la vente de gré à gré, au prix d'estimation, 2800 francs. L'acte fut passé, le 7 mars 1911, devant M. le maire d'Hirson représentant M. le préfet de l'Aisne, et M. Salles, délégué de la Société de Géographie.

«De précieux concours financiers furent fournis par M. le Gouverneur Général de l'Indochine, le Gouverneur et le Conseil Colonial de la Cochinchine, la famille Lefebvre de Béhaine, et par des amis, environ 8000 francs.

«M. Bertone fit réparer la maison; M. Salles la meubla et y installa un petit musée composé de souvenirs de l'évêque d'Adran et d'objets du XVIII[e] siècle généreusement offerts par des personnes du pays.

«Le nouveau domaine de la Société de Géographie a subi bien des changements de destination et de propriétaire depuis un siècle. Leur énumération témoigne de l'influence prépondérante qu'exerce la politique sur les destinées des hommes et des choses.

«1736. — Georges Pigneau, de Vervins, se maria à Origny avec Marie-Louise Nicaud, fille d'un tanneur de cette localité et vint s'y établir pour prendre la suite des affaires de son beau-père.

«1737. — Dès l'année suivante, il acquit la maison et quelques mois après les terrains qui l'entourent. Sur les dix-sept enfants qui y naquirent, sept moururent en bas âge. Les deux filles aînées entrèrent dans les familles Lefebvre, de Hirson, et Lesur, de Guise. Sur les huit autres enfants, une fille resta célibataire, trois garçons et quatre filles furent admis dans les ordres religieux dont l'aîné, Pierre Georges, le futur évêque, acheva son éducation dans l'établissement des Missions étrangères de la rue du Bac.

«1785. — Après la mort de Georges Pigneau, sa veuve et sa fille continuèrent à habiter la maison familiale où en 1792 elles furent rejointes par les quatre religieuses expulsées de leur couvent. Elles restèrent à Origny jusqu'à la promulgation du Concordat; leur mère était décédée en 1794 et Mlle Pigneau vécut seule dans la demeure paternelle où elle mourut en 1823.

«1823. — La propriété fut alors mise en vente et acquise au prix de 5000 francs par la commune pour y loger le desservant de la paroisse.

«1862. — Cette affectation dura près de quarante ans, au bout desquels la maison fut reconnue inutilisable comme presbytère, mais on y installa, à titre provisoire, une école de filles.

«Elle paraissait condamnée à l'oubli et à une disparition prochaine. Heu-

reusement, l'abbé Jules JARDINIER, curé d'Origny, qui n'avait pas oublié l'histoire de Mgr. d'Adran, résolut de sauver la maison natale de l'évêque. Il ouvrit une souscription qui reçut un bon accueil dans l'épiscopat et auprès des notabilités militaires, maritimes, politiques, scientifiques.

«1865. — Le 12 mars 1865, pour le prix de 3525 francs, il devint propriétaire de l'immeuble, par adjudication, et fit immédiatement les réparations nécessaires. Une plaque en marbre rappelle la mémoire de l'évêque et ses armes épiscopales furent sculptées sur la façade.

«1875. — Afin d'assurer la durée de cette fondation, l'abbé Jardinier résolut de faire donation de l'immeuble à la fabrique de l'église «accomplissant, «est-il dit, dans l'acte notarié du 20 juin 1875, avec l'assentiment joyeux «de sa famille, la promesse faite par lui en ce sens du haut de la chaire, dès «1865».

«De 1872 à 1878, la maison servit d'habitation au vicaire de la paroisse.

«En 1878, le Conseil de fabrique la loua à des particuliers.

«En 1879, une école libre de filles y fut installée sous la direction des sœurs de l'Enfant-Jésus.

«L'Abbé Jardinier mourut en 1895.

«En 1897, la fabrique met de nouveau la maison en location.

«En 1905, elle est placée sous séquestre.

«En 1911, elle est achetée par la Société de Géographie qui y crée un musée.

«Nous espérons que, grâce aux dispositions prises, elle ne changera plus de propriétaire ni de destination. Nous sommes certains que la population d'Origny, son Conseil municipal et son maire prêteront en toutes circonstances leur concours pour la conservation de la maison natale de leur compatriote, du grand Français qui fut l'initiateur de notre politique en Extrême-Orient.

«Le plus bel éloge qui ait été fait de l'illustre évêque d'Adran est dû à Gia-Long qui, selon la coutume impériale, adressa *post mortem* à son ami la lettre dont un Annamite va venir donner lecture».

La séance du 5 juin 1914 a été consacrée par la Société de Géographie à une conférence par M. Cl. E. MAITRE, Directeur de l'Ecole d'Extrême-Orient, sur *Pigneau de Béhaine, évêque d'Adran, initiateur de la politique française en Indo-Chine. Son œuvre, d'après les archives françaises et étrangères.*

Le **Prix Stanislas Julien** (1500 fr.) est ainsi partagé par l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres: un prix de 1000 fr. à l'ouvrage de W. de VISSER, *The Dragon in China and Japan*; une récompense de 500 francs à l'ouvrage du P. HOANG, continué par les PP. TOBAR et H. GAUTHIER: *Catalogue des tremblements de terre en Chine d'après les sources chinoises* (1767 *avant* J.-C.—1895 *après* J.-C.).

L'Académie des Sciences a décerné la moitié du **Prix Valz** au P. CHEVALIER, Directeur de l'Observatoire de Zo-cé, près Chang-haï, et 2000 francs sur le **Prix Tchihatcheff** au Commandant AUDEMARD pour son relevé hydrographique du Haut Yang-tseu.

UNE VERSION CHINOISE DU CONTE BOUDDHIQUE DE KALYÂNAMKARA ET PÂPAṂKARA

PAR

EDOUARD CHAVANNES.

Au nombre des manuscrits rapportés de Touen-houang par M. Pelliot et déposés par lui à la Bibliothèque nationale se trouve un texte ouïgour dans lequel on a reconnu le conte bouddhique des deux frères Kalyâṇaṃkara et Pâpaṃkara; M. Cl. Huart a publié un déchiffrement et une traduction de ce manuscrit [1]; ce double travail a été complété sur plusieurs points par M. Pelliot ici-même [2].

Comme l'ont remarqué MM. Huart et Pelliot, ce conte nous est déjà familier tant par des versions tibétaines que par des versions chinoises; aucune d'elles cependant ne présente un parallélisme rigoureux avec le texte turc. Bien plus étroitement apparentée à ce dernier est la rédaction chinoise qu'on va lire; les deux récits suivent une marche semblable et on peut, grâce à ce terme de comparaison, voir en quoi consistent les lacunes du manuscrit turc. Cependant l'identité n'est pas rigoureuse et il est évident que la version ouïgoure ne doit pas être considérée comme la traduction de ce texte chinois.

---

1) *Le conte bouddhique des deux frères en langue turque et en caractères ouïgours*, par Cl. Huart (*Journal asiatique*, Janv.-Fév. 1914, p. 5—57).

2) *La version ouïgoure de l'histoire des princes Kalyāṇaṃkara et Pāpaṃkara* par Paul Pelliot (*T'oung pao*, Mai 1914, p. 225—272).

Le sûtra chinois qui nous fournit ce conte nous en donne la plus ancienne rédaction: en effet, quoique le nom du traducteur soit ignoré, c'est à l'époque des Han postérieurs qu'est rapporté le *Ta fang pien fo pao ngen king* 大方便佛報恩經 où notre conte occupe les pages 15 b à 19 a dans l'édition du Tripiṭaka de Tôkyô (vol. VI, fasc. 5).

Enfin, il est à remarquer que, dans l'iconographie de Touen-houang qui, selon toute vraisemblance est à peu près de la même époque que le manuscrit ouïgour rapporté par M. Pelliot, le conte de Kalyânaṃkara et Pâpaṃkara est connu sous la forme que lui avait donnée le traducteur du *Fo pao ngen king*; en voici la preuve: les noms des princes Kalyânaṃkara et Pâpaṃkara sont rendus par les termes 善事 et 惡事 dans le *Hien yu king* et par les termes 善行 et 惡行 dans le *Vinaya* des Mûlasarvâstivâdin; dans le *Ta fang pien fo pao ngen king*, qui est plus ancien, les noms sont traduits moins exactement par les termes 善友 et 惡友 qui signifient, non pas „bonne action" et „mauvaise action", mais „bon ami" et „mauvais ami". Or c'est précisément le terme 善友 que nous voyons apparaître dans une peinture de Touen-houang [1]) où la légende explicative s'inspire manifestement de la rédaction du *Ta fang pien fo pao ngen king*; enfin, M. Pelliot rappelle [2]) que, sur la paroi d'une des grottes de Touen-houang, on voit un bœuf qui lèche les yeux du prince 思友; il faut sans doute lire 善友, et c'est certainement un épisode de l'histoire de Kalyâṇaṃkara qui était ici représenté.

En conclusion, les raisons qui nous ont déterminé à publier la

1) Cette peinture est une de celles qui ont été rapportées par M. Stein; je dois à l'obligeance de M. Petrucci la connaissance des légendes chinoises qui l'accompagnent.

2) Cf. *T'oung pao*, 1914, p. 228, l. 10—13.

traduction qu'on va lire sont les suivantes: 1° ce texte est parallèle à celui du manuscrit ouïgour de M. Pelliot: 2° il est la plus ancienne rédaction d'un conte important: 3° il éclaire deux des monuments iconographiques de Touen-houang.

Extrait du Ta fang pien fo pao ngen king
(Tripiṭaka de Tôkyô, vol. VI, fasc. 5, *p.* 15 *b*—19 *a*).

Le Buddha dit: Aux temps passés, il y a de cela des milliers innombrables d'années, il y avait un royaume nommé Po-lo-nai (Vârâṇasî, Bénarès): là était apparu dans le monde un Buddha appelé P'i-p'o-che (Vipaçyin) jou-lai (tathâgata), ying-kong (méritant les offrandes = arhat), tcheng-pien (exact et complet = samyaksambuddha), tche-ming-hing-tsou (doué de la pratique de la science = vidyâčaraṇasampanna), chan-tche (bien parti = sugata), che-kien-kiai (qui connaît le monde = lokavit), wou-chang (sans supérieur = anuttara), che-t'iao-yu-tchang-fou (cocher du domptable homme = puruṣadamyasârathi), t'ien-jen-che (maître des devas et des hommes = çâstâ [maître d'enseignement]), fo (buddha = jina [vainqueur]), che-tsouen (honoré du monde = lokajyeṣṭha [aîné du monde]) [1]).

Etant présent dans le monde, il donna ses enseignements pendant une durée de dix fois mille années; après son nirvâṇa, sa loi correcte (saddharma) demeura dans le monde pendant douze mille an-

1) La série d'épithètes que nous avons ici se retrouve au début de plusieurs des contes incorporés dans le *Ta fang pien fo pao ngen king*; elle correspond, comme a bien voulu me l'indiquer M. Sylvain Lévi, à une liste indienne qui apparaît notamment en tête de la Mahâvyutpatti; en chinois, elle comporte les termes suivants qui accompagnent le nom de P'i-p'o-che 毗婆尸 (Vipaçyin): 如來。應供。正遍。知明行足。善逝。世間解。無上。士調御丈夫。天人師。佛。世尊。

nées: après que sa loi contrefaite (pratirûpaka) [1]) se fut éteinte, il y eut un roi de Po-lo nai (Vârâṇasî, Bénarès), nommé Mo-ho-lo-chö 摩訶羅闍 (Mahârâja) [2]); il était intelligent et bon; il gouvernait son royaume suivant la loi correcte; il ne traitait pas injustement le peuple; ce roi dominait sur soixante petits royaumes et sur huit cents bourgs: il avait cinq cents éléphants blancs et vingt mille épouses, mais il n'avait aucun fils. Le roi en personne adressa des prières et des sacrifices aux divinités des montagnes, des fleuves, des étangs et des arbres: après que douze années se furent écoulées, l'épouse que le roi honorait le plus se trouva enceinte; la seconde épouse elle aussi se trouva enceinte simultanément; le roi en fut très joyeux; de ses propres mains il faisait des offrandes (à ces deux femmes); pour leur couche, leur boire et leur manger il leur fit donner ce qu'il y avait de plus délicat. Lorsque les dix mois furent accomplis, le prince héritier naquit; son extérieur était beau; son aspect merveilleux était élégant; les caractéristiques de l'homme étaient en lui au complet. La seconde épouse elle aussi mit simultanément au monde un fils. Le roi en fut très joyeux; il convoqua ses ministres, les fonctionnaires de tout rang et les brahmanes maîtres dans l'art de la divination pour qu'ils tirassent l'horoscope (des enfants). Prenant dans ses bras le fils (de la première épouse), il le

---

1) Pour chaque Buddha qui apparaît dans le monde, on reconnaît, après son Nirvâṇa qui clôt l'époque où il a enseigné lui-même, une période dite de la loi correcte 正法 pendant laquelle sa doctrine se maintient dans son intégrité, puis une période dite de la loi contrefaite 像法 pendant laquelle la religion n'est plus qu'un lointain reflet de ce qu'elle était au début. Tel est le vrai sens de cette expression 像法 qui a été souvent traduite par erreur comme signifiant la Loi des images.

2) Mahârâja n'est pas un nom propre; c'est un simple titre. Dans la version ouigoure, le père des deux princes est appelé Makhayt (cf. *T'oung pao*, Mai 1914, p. 232, n. 3); il est vraisemblable que ce terme est une déformation du titre de Mahârâja pris pour un nom propre.

leur montra pour leur permettre de lui donner un nom; les maîtres dans l'art de la divination demandèrent: „A la naissance de cet enfant, quels pronostics heureux se sont produits?" On leur répondit: „Pour ce qui est du premier prince-héritier, sa mère avait un naturel primitivement mauvais; elle était méchante et jalouse; elle était arrogante et orgueilleuse; à partir du moment où elle fut enceinte de cet enfant, son caractère devint harmonieux et excellent; elle eut un visage affable et un air agréable; quand elle parlait, c'était en riant; sa première pensée était de s'informer des autres; ses doux propos faisaient du bien; elle était bonne et compatissante envers la multitude des êtres vivants qu'elle traitait comme s'ils eussent été de tout jeunes enfants". Les maîtres dans l'art de la divination répondirent: „C'est là un effet de la vertu qui porte bonheur de ce fils, car c'est grâce à lui que sa mère est devenue telle". Ils lui donnèrent donc le nom de prince Chan-yeou (excellent ami).

Quant au prince qu'avait enfanté la seconde épouse, les maîtres dans l'art de la divination demandèrent: „A la naissance de cet enfant, quels pronostics heureux se sont produits?" On leur répondit: „Sa mère avait un naturel primitivement harmonieux et excellent; sa première pensée était de s'informer des autres; les paroles qu'elle prononçait étaient douces et pouvaient toucher le cœur de la multitude; à partir du moment où elle fut enceinte, son caractère devint soudain méchant; les paroles qu'elle prononçait étaient rudes et mauvaises; elle était jalouse et haineuse". Les maîtres dans l'art de la divination répondirent: „C'est là un effet des actes accomplis par cet enfant, car c'est grâce à lui que sa mère est devenue telle. Il faut donc lui donner le nom de Ngo-yeou (méchant ami)".

Allaités et nourris à la becquée, les enfants grandirent et attei-

gnirent leur quatorzième année. Le prince Chan-yeou était intelligent et affectueux; il se plaisait à répandre des libéralités. Son père et sa mère avaient pour lui une affection toute particulière et le considéraient comme leurs oreilles ou leurs yeux. Quant au prince Ngo-yeou, son caractère était méchant: son père et sa mère l'avaient en aversion et n'avaient aucun plaisir à le voir; il était jaloux de son frère aîné et désirait sans cesse lui nuire et lui faire obstacle; il n'obéissait pas à son frère aîné, mais au contraire il lui résistait et s'opposait à lui.

(Un jour,) le prince Chan-yeou, précédé et suivi de son cortège, accompagné de chanteurs et de musiciens et entouré d'une grande multitude, sortit de la ville et jeta les yeux autour de lui; il vit des laboureurs qui, en défrichant la terre, faisaient sortir des insectes; des corbeaux les piquaient aussitôt de leur bec et les avalaient; le prince vit de loin ce spectacle; il en fut ému et en ressentit de l'affliction; né et grandi au fond du palais, il n'avait jamais vu pareille chose. Il demanda à ceux qui l'entouraient: „A quelle occupation se livre-t-on là pour que des êtres s'entredétruisent?" Ceux qui l'entouraient lui répondirent: „O prince, ce qui fait que votre royaume existe, c'est le peuple; ce qui fait que le peuple existe, c'est le boire et le manger; ce qui fait qu'on a à boire et à manger, c'est qu'on laboure les champs et qu'on plante les cinq sortes de céréales, grâce à quoi la vie est conservée". Le prince-héritier réfléchit et dit: „C'est bien douloureux! c'est bien douloureux!"

Étant allé un peu plus loin, il vit des hommes et des femmes qui ensemble filaient et tissaient; allant et venant, ils s'agitaient jusqu'à l'épuisement: ils se harassaient de fatigue et se donnaient beaucoup de peine. Le prince demanda: „A quelle occupation se livre-t-on là?" Ceux qui l'entouraient lui répondirent: „O prince,

les hommes filent et tissent pour faire des vêtements, afin de cacher les parties honteuses du corps et de couvrir les cinq membres". Le prince dit: „Ce sont là aussi des peines qui sont nombreuses".

Étant allé encore plus loin, il vit des hommes qui mettaient à mort des bœufs, des chameaux et des chevaux et qui dépeçaient des porcs et des moutons. Le prince demanda: „Qui sont ces gens?" Ceux qui l'entouraient lui répondirent: „Ces gens tuent (des animaux) pour en vendre la chair afin dc gagner leur vie, et d'avoir de quoi se vêtir et de quoi manger". Le prince sentit en un instant tous les poils de sa peau se hérisser et il dit: „Que cela est étrange; que cela est douloureux; ceux qui tuent ont un cœur qui n'est pas bon; que le fort fasse souffrir le faible et qu'on tue les êtres vivants pour nourrir d'autres êtres vivants, c'est accumuler des maux pour plusieurs kalpas".

Étant allé encore plus loin, il vit une multitude d'hommes qui capturaient au filet des oiseaux et prenaient à l'hameçon des poissons; ils étaient injustes et trompeurs envers des êtres innocents; les forts opprimaient les faibles. Le prince demanda: „Qui sont ces gens, et comment nomme-t-on leur occupation?" Ceux qui étaient à ses côtés lui répondirent: „O prince, ils prennent au filet des oiseaux et capturent des poissons. C'est par de telles occupations qu'on se procure de quoi se vêtir et de quoi manger". Quand le prince eut entendu ces paroles, des larmes de compassion remplirent ses yeux; (songeant que) dans le monde la multitude des êtres accomplit toutes sortes d'actes mauvais et que les tourments de tout genre sont sans fin, il était pénétré d'affliction et n'était plus heureux. Il fit donc rebrousser chemin à son char et rentra au palais.

Le roi lui demanda: „O prince, pourquoi, au retour de votre promonade êtes-vous si affligé?" Le prince raconta au roi son père

toutes les choses dont il a été parlé plus haut. Quand le roi l'eut entendu, il lui dit: „Toutes les choses que vous m'avez exposées ne peuvent pas ne pas exister de tout temps; comment suffiraient-elles à vous affliger?" Le prince dit: „Je désire, ô roi, vous adresser un souhait. L'exaucerez-vous?" Le roi répliqua: „Vous êtes le seul fils que j'aime profondément; je ne m'opposerai point à vos intentions". „Je désire, reprit le prince, avoir tout ce que vos trésors contiennent d'objets précieux, de boissons et d'aliments pour en faire universellement don". Le roi dit: „J'accorde ce que vous me demandez et je ne m'opposerai point à vos intentions".

Le prince Chan-yeou invita alors les ministres qui étaient à ses côtés à ouvrir les trésors du roi, à charger les objets précieux sur cinq cents grands éléphants et à sortir hors des quatre portes de la ville; puis il publia dans le royaume que ceux qui désiraient avoir des vêtements et des aliments vinssent prendre tout ce qu'ils désireraient; la voix du prince Chan-yeou fut entendue au loin dans les huit directions; tous les habitants se rassemblèrent comme des nuages, et, en peu de temps, on eut employé un tiers (de tout l'avoir du roi). Alors les ministres préposés à la garde des trésors vinrent dire au roi: „Le prince a déjà dépensé un tiers de ce qui était contenu dans les trésors; ô roi, il vous faut y réfléchir". Le roi répondit: „Celui qui fait cela est le prince; je ne saurais m'y opposer". Peu de temps après, les ministres considérèrent que ce qui faisait exister le royaume, c'étaient les trésors, et que, quand les trésors seraient épuisés, le royaume aussi n'existerait plus que de nom; ils vinrent derechef dire au roi: „De tout ce que vous aviez d'objets précieux, les deux tiers sont dépensés; ô roi, il vous faut y réfléchir". Le roi répondit: „Celui qui fait cela est le prince; je ne saurais m'y opposer. Cependant je vous autorise à user de moyens

dilatoires sans qu'aucun de vous déclare ouvertement ses sentiments". Quand le prince Chan-yeou voulut ouvrir les trésors, les ministres gardiens du trésor étaient absents parce qu'ils étaient partis; le prince les rechercha avec diligence, mais il les manqua et ne put les rencontrer. Le prince Chan-yeou dit: „Comment ces hommes de peu oseraient-ils s'opposer à mes volontés? Ce doit être le roi mon père qui leur a donné des instructions; or un fils doué de piété filiale ne doit pas épuiser entièrement les trésors de son père et de sa mère. Il faut maintenant que je cherche moi-même des richesses pour les distribuer à la multitude des êtres: si je ne suis pas capable de fournir en suffisance à la multitude des êtres vivants de quoi se vêtir et de quoi se nourrir conformément à leurs désirs, comment pourrais-je être appelé le prince fils du grand roi?"

Il rassembla alors les ministres et les fonctionnaires de tout rang et leur demanda conseil en disant: „Quelle est la conduite la meilleure à suivre pour celui qui cherche à se procurer des richesses?" Dans l'assemblée, le premier grand ministre répondit: „Dans ce monde, pour acquérir des richesses, le mieux est de labourer des champs; pour une semence on obtient dix mille fois plus". Un autre grand ministre dit: „Dans le monde, pour acquérir des richesses, le mieux est de faire de l'élevage; quand on garde les troupeaux et que ceux-ci se multiplient, l'avantage qu'on en retire est le plus considérable". Un autre grand ministre dit: „Dans le monde, pour acquérir des richesses, le mieux est d'aller sur mer pour recueillir de merveilleux joyaux; si on trouve la perle précieuse mo-ni (maṇi), on pourra donner en suffisance à tous les êtres conformément à leurs désirs". Le prince déclara: „Ce moyen-là est celui qui me plaît".

Il entra alors dans le palais et dit au roi son père: „Moi, votre fils, je désire maintenant aller sur la grande mer pour y recueillir

des joyaux merveilleux". Quand le roi eut entendu cette parole, il fut comme un homme qui s'étrangle et qui ne peut ni avaler ni cracher; il dit au prince: „Mon royaume vous appartient; tous les objets précieux qui sont dans mes trésors, prenez les et faites en usage à votre guise; pourquoi précisément m'annoncer que vous vous proposez d'aller vous-même sur la grande mer? Vous êtes mon fils; vous êtes né et vous avez été élevé au fond du palais; quand vous dormiez, c'était au milieu des tentures; quand vous mangiez, vous aviez des aliments qui plaisent au goût; si maintenant vous allez au loin parcourir les routes, qui peut savoir la faim, la soif, le froid et le chaud (auxquels vous serez exposé)? En outre, dans la grande mer, la foule des périls est nombreuse: parfois il y a des démons malfaisants ou des dragons venimeux, des tempêtes ou des ouragans, des tourbillons ou des remous jaillissants, la montagne de la couleur de l'eau [1]) ou le grand poisson makara. Pour mille ou cent mille qui partent, il en parvient (au but) un ou deux. Comment se fait-il que maintenant vous désiriez aller sur la grande mer? Je ne vous y autorise point". Le prince Chan-yeou se jeta alors de tout son long par terre; il étala ses deux mains et ses deux pieds et prononça cette parole: „Si mon père et ma mère ne m'autorisent pas à aller sur la grande mer, j'abandonnerai la vie ici-même et je ne me relèverai plus jamais". Quand le grand roi et ses épouses virent ce spectacle, leur yeux ne purent plus s'en détacher un seul instant; ils vinrent aussitôt exhorter le prince à se lever pour boire et pour manger. Le prince répliqua: „Si vous ne m'autorisez pas à aller sur la grande mer, je cesserai à jamais de boire et de manger".

1) La leçon 水色之山, qui correspond à la leçon *suv öngläg taγ* du manuscrit ouïgour, ne se trouve que dans l'édition du Tripiṭaka des Song; les autres éditions donnent la leçon 水泡之山 „la montagne d'écume d'eau".

Le roi et ses épouses furent saisis d'inquiétude et de chagrin; les assistants pleuraient, se chagrinaient et s'affligeaient; dans leur désolation, ils tombaient par terre à la renverse. Ainsi, pendant tout un jour, le prince-héritier ne but ni ne mangea; il en fut de même le second jour, puis le troisième jour et jusqu'au sixième jour; son père et sa mère, pleins d'inquiétude, craignirent qu'il ne pût pas se rétablir; le septième jour donc ils s'avancèrent et embrassèrent en criant ses mains et ses pieds; ils le réconfortèrent avec de douces paroles en l'invitant à se lever pour boire et pour manger: ,,Ce corps qui se nourrit, lui disaient-ils, a besoin de boire et de manger pour se conserver intact; par la privation du boire et du manger, votre vie sera perdue". Le prince-héritier répliqua: ,,O mon père et ma mère, si vous ne consentez pas à ma demande, certainement je finirai mes jours ici sans jamais me relever".

La première épouse dit alors au roi: ,,La résolution de votre fils ne saurait être abattue et il ne faut pas la repousser avec violence. Comment pourriez-vous supporter de voir ce fils perdre la vie en ce lieu? Je souhaite, ô grand roi, que vous répandiez sur lui votre bienveillance et que vous l'autorisiez à aller sur la grande mer, car, dans ce cas, il reste encore une chance sur dix mille, tandis que, si vous ne lui donnez pas votre autorisation, il mourra certainement en ce lieu".

Le roi donc renonça à faire opposition et accorda son consentement. Aussitôt le prince héritier Chan-yeou se leva tout joyeux et posa son visage sur les pieds du roi son père en signe de respect. Les femmes de l'escorte royale, ainsi que les belles jeunes filles, par centaines, par milliers et par myriades, se demandaient les unes aux autres: ,,Le prince-héritier Chan-yeou est-il maintenant mort ou vivant?" On leur répondit: ,,Présentement le prince-héritier s'est levé tout joyeux et il a bu et mangé".

Le roi demanda au prince-héritier: „Vous avez voulu avec obstination aller sur la grande mer: que vous proposez-vous d'y faire?" Il répondit: „O grand roi, je désire y recueillir les grands joyaux maṇi en quantité suffisante pour satisfaire aux besoins de tous les êtres vivants". Le grand roi alors promulgua une ordonnance disant: „Qui désire aller sur la mer? Ceux qui pourront faire le voyage d'aller et de retour auront des vêtements et de la nourriture pour sept générations et les joyaux précieux ne leur manqueront pas. Je fournirai le bateau nécessaire pour la route; le prince-héritier Chan-yeou désire lui aussi aller sur mer afin d'amasser les merveilleuses perles précieuses maṇi". Quand la foule apprit cette nouvelle, elle fut joyeuse et il y eut cinq cents hommes qui se rassemblèrent; ils dirent tous au grand roi: „Nous, maintenant, nous suivrons le prince-héritier".

En ce temps, dans le royaum de Po-lo-nai (Vârâṇasî, Bénarès), il y avait un pilote qui, à plusieurs reprises, était allé sur la grande mer; il connaissait fort bien à quelles marques on distinguait sur la route les passages praticables et les obstacles; mais il était âgé de quatre-vingts ans et il était aveugle des deux yeux. Le grand roi de Po-lo-nai (Vârâṇasî, Bénarès) se rendit alors à la demeure du pilote et lui tint ce langage: „O pilote, l'unique fils [1]) que j'ai n'est point encore sorti en dehors de sa famille; veuillez condescendre à aller sur la grande mer; je souhaiterais qu'il fût à votre suite". Le pilote se mit aussitôt à pousser des cris et à se lamenter, disant: „O grand roi, les obstacles et les peines qu'on rencontre sur la grande mer ne sont pas en petit nombre; ceux qui partent se comptent par milliers et par myriades, mais il n'y en a qu'un ou deux

1) A ce propos, M. Pelliot (p. 241, n. 1) remarque: „Le roi ne tient pas compte de son second fils, qu'il déteste".

qui atteignent le but; ô grand roi, présentement comment se fait-il que vous ayez pu inviter le prince-héritier à parcourir au loin le chemin périlleux?" Le roi répondit au pilote: „C'est par compassion que je lui ai accordé mon consentement". Le pilote répliqua: „Je n'oserais contrevenir à votre ordre".

Pendant ce temps, le prince-héritier Chan-yeou avait équipé toute sa troupe de cinq cents hommes et les avait transportés sur le rivage de la grande mer. Or son frère cadet, le prince Ngo-yeou, fit cette réflexion: „Le prince-héritier Chan-yeou a toujours été chéri avec partialité par notre père et notre mère. Maintant il va s'embarquer sur la grande mer pour recueillir de merveilleux joyaux. S'il arrive au but et revient, notre père et notre mère m'abandonneront". Ayant ainsi réfléchi, il alla annoncer à son père et à sa mère qu'il voulait lui aussi suivre maintenant le prince-héritier et aller sur la grande mer pour recueillir de merveilleux joyaux. Comme son père et sa mère lui demandaient les raisons de cette décision, il leur répondit: „Mon désir de le suivre vient de ce que, quand des circonstances périlleuses se présenteront au cours du voyage, nous pourrons mutuellement nous entr'aider comme des frères".

Lorsqu'on fut arrivé au bord de la grande mer, le bateau avait été amarré au moyen de sept câbles de fer; on séjourna là sept jours, et, chaque jour, au lever du soleil, le prince-héritier Chan-yeou frappait le tambour et faisait cette proclamation: „Qui parmi vous veut aller sur la grande mer? Que ceux qui veulent aller gardent le silence; mais s'il en est qui sont attachés de cœur à leur père et à leur mère, ou à leurs frères, ou à leurs femmes et à leurs enfants, ou aux joies du Jambudvîpa, qu'ils s'en retournent dès maintenant sans se préoccuper de moi. Pourquoi cela? Sur la grande mer, les périls ne sont pas en petit nombre; ceux qui partent se

comptent par milliers et par myriades, mais il n'y en a qu'un ou deux d'entre eux qui parviennent au but". Après que cette proclamation avait été faite, comme l'assemblée gardait le silence, le prince coupait aussitôt un des câbles et le posait sur le bateau. Ainsi, chaque jour il faisait cette proclamation, et, lorsqu'arriva le septième jour, il coupa le septième câble et le mit sur le bateau. On hissa les voiles suivant la direction du vent. Grâce à la vertu bienheureuse du cœur affectueux du prince-héritier, on put parvenir sans aucun obstacle aux îles de la mer; quand on arriva à la montagne des joyaux précieux et qu'on atteignit au lieu où étaient les joyaux, le prince-héritier Chan-yeou frappa le tambour et fit cette proclamation: „Vous tous, sachez que la route pour venir ici est fort longue; hâtez-vous de rassembler des joyaux précieux". Après qu'on fut arrivé au terme d'une halte de sept jours, le prince tint de nouveau ce langage: „Ces joyaux sont de fort grand prix; dans tout le Jambudvîpa il n'y a rien qui les vaille. Que personne de vous n'en emporte en trop grande quantité, car le bateau coulerait et vous n'arriveriez pas au terme du voyage. Que personne de vous n'en prenne en trop petite quantité, car la route pour venir ici est fort longue et vous ne seriez pas payés de vos peines". Quand l'embarquement eut été fini, il se sépara de ces hommes en leur disant: „Vous autres maintenant, faites un voyage de retour excellent et tranquille. Pour moi, j'irai plus avant pour rechercher les perles précieuses maṇi".

Alors donc le prince-héritier Chan-yeou, se mit en route avec le pilote aveugle. Après une semaine de marche, l'eau leur arriva jusqu'aux genoux; ils continuèrent à avancer, et, au bout d'une autre semaine, l'eau leur arriva jusqu'au cou; ils avancèrent encore pendant une semaine et c'est en nageant qu'ils purent passer. Quand

ils furent arrivés au rivage de la mer, le sable en ce lieu était entièrement fait d'argent blanc; le pilote demanda: „Qu'y a-t-il en ce lieu?" Le prince-héritier lui répondit: „En ce lieu, il n'y a que du sable d'argent blanc". Le pilote reprit: „Quelque part dans l'une des quatre directions il doit y avoir une montagne d'argent; la voyez-vous?" Le prince-héritier dit: „Vers le Sud-Est une montagne d'argent est visible". „Notre chemin, dit le pilote, passe au pied de cette montagne". Quand on fut arrivé à cette montagne, le pilote dit: „Ensuite on doit atteindre le sable d'or". Sur ces entrefaites, le pilote épuisé de fatigue perdit connaissance et tomba étendu sur le sol. Il dit ensuite au prince-héritier: „Ma vie ne peut plus durer longtemps et je vais mourir ici. O prince, vous marcherez vers l'Est pendant une semaine et vous devrez trouver une montagne d'or; à partir de cette montagne, continuant à marcher pendant une semaine, vous arriverez à un endroit où il n'y a rien que des lotus bleus; après une nouvelle semaine de marche, ce sera un lieu où il n'y aura rien que des lotus rouges. Après que vous aurez dépassé cette région des lotus, vous devrez trouver une ville faite avec les sept joyaux; c'est uniquement de l'or jaune qui constitue le rempart [1]); les tours y sont d'argent blanc et les créneaux [2]) de corail rouge; le tchʿö-kʿiu [3]) et le ma-nao (agate) y sont distribués de place en place; des perles vraies forment un réseau qui recouvre la ville; les septuples fossés [4]) y sont en lieou-li (vaidûrya) violet. C'est la

1) 却敵, littéralement „ce qui repousse les ennemis".

2) 障板, littéralement „plaques qui font obstacle".

3) 硨磲.

4) 壍壘, littéralement „les fossés et les talus", mais il semble que le lieou-li violet tienne ici lieu de l'eau qui est dans les fossés. Plus loin, d'ailleurs, il n'est plus question que des 壍.

résidence du grand roi-dragon de la mer; à l'oreille de ce roi-dragon il y a une perle précieuse maṇi qui fait se réaliser les désirs. Allez la lui demander. Si vous obtenez cette perle, vous pourrez avoir à profusion dans le Jambudvîpa les sept joyaux en pluie abondante, des vêtements ainsi que des boissons et des aliments, des remèdes pour toutes les maladies, des musiciens et des chanteurs; quoi que vous vouliez, vous n'aurez qu'à le dire; tout ce dont peuvent avoir besoin les êtres vivants quels qu'ils soient, vous le ferez tomber en pluie à votre volonté; c'est pourquoi on appelle ce joyau la perle précieuse qui fait se réaliser les désirs. O prince, si vous obtenez cette perle, vous pourrez donner satisfaction à votre vœu primitif". Après que le pilote eut prononcé ces paroles, son souffle s'interrompit et sa vie prit fin. Alors le prince-héritier vint prendre dans ses bras le pilote; il cria et se lamenta, disant: „Comment se fait-il que notre destinée soit si frêle? j'ai perdu celui qui me tenait lieu de ciel" [1]). Alors il recouvrit de sable d'or le pilote et l'enterra en ce lieu; il fit sept fois le tour (de la sépulture) en la tenant à sa droite, puis, après s'être prosterné, il partit.

Allant plus avant, il atteignit la montagne d'or. Après l'avoir dépassée, il vit des lotus bleus qui couvraient une place; sous ces lotus étaient des serpents venimeux bleus; ces serpents avaient trois sortes de venin, celui de leur morsure, celui de leur contact, celui de leur haleine; ces serpents venimeux se tenaient enroulés à la tige des lotus: ils regardaient le prince-héritier en ouvrant tout grands leurs yeux et en soufflant. Alors le prince-héritier Chan-yeou entra dans le samâdhi du cœur bienveillant et, grâce à la force de ce samâdhi, quand il se mit en route, il passa en marchant sur

1) Cette métaphore désigne le plus souvent le père par rapport au fils, ou le mari par rapport à la femme.

les lotus [1]); alors les serpents venimeux ne lui firent aucun mal.

Par la force de son cœur bienveillant, il arriva tout droit à la résidence du roi-dragon. Sur les quatre faces du rempart, il y avait sept rangs de fossés: l'intervalle entre le rempart et les fossés était plein de dragons venimeux qui entrelaçaient leurs corps les uns aux autres, et qui, dressant leurs têtes et entrecroisant leurs cous, gardaient la porte de la ville. Quand le prince-héritier fut arrivé en dehors de la porte de la ville, il aperçut les dragons venimeux; son cœur bienveillant songea aussitôt à tous les êtres vivants du Jambudvîpa: „Maintenant, pensa-t-il, si mon corps que voici est détruit par ces dragons venimeux, vous, multitude de tous les êtres vivants, vous serez privés d'un grand avantage". Puis le prince-héritier leva la main droite et dit aux dragons venimeux: „Sachez que c'est pour le bénéfice de tous les êtres vivants que je désire voir maintenant le roi-dragon". Alors les dragons venimeux laissèrent le chemin libre et le prince-héritier put passer.

Après [2]) être ainsi parvenu jusqu'aux sept rangs de fossés et aux dragons venimeux qui gardaient le rempart, il arriva au pied de la porte du rempart. Il vit alors deux belles femmes qui filaient des fils de p'o-li (cristal) [3]). Le prince-héritier leur demanda: „Qui êtes-vous?" Elles répondirent: „Nous sommes les servantes préposées à la garde de la porte extérieure du roi-dragon". Après s'être ainsi informé, le prince entra plus avant et arriva au pied de la porte du milieu: il vit alors quatre belles femmes qui filaient des fils d'argent blanc; le prince-héritier leur demanda derechef: „Êtes-vous

1) Sur les feuilles de lotus, dit seule l'édition de Corée. Le miracle est que le prince marche soit sur les fleurs, soit sur les feuilles, sans qu'elles se courbent.

2) 乃 n'est guère explicable, puisqu'il s'agit d'une chose passée par rapport à celle dont il va être maintenant question.

3) 頗梨. Le texte ouïgour dit simplement „un fil précieux".

des épouses du roi-dragon?" Elles répondirent: „Non; nous sommes les servantes préposées à la garde de la porte du milieu". Après s'être ainsi informé, le prince entra plus avant et arriva jusqu'à la porte intérieure; il vit alors huit belles femmes qui filaient des fils d'or jaune; le prince leur demanda: „Qui êtes-vous?" Elles répondirent: „Nous sommes les servantes, préposées à la garde de la porte intérieure du roi-dragon". Le prince-héritier leur dit: „Annoncez de ma part au grand roi-dragon de la mer, que le prince-héritier Chan-yeou, fils du roi de Po-lo-nai (Vârâṇasî, Bénarès) dans le Jambu-dvîpa) est venu exprès pour le voir et maintenant est à la porte".

Quand les préposées à la garde de la porte eurent fait cette annonce, le roi-dragon, en entendant ce qu'elles disaient, se demanda avec surprise comment cela avait pu se produire; il fit cette réflexion: „Si cet homme n'était pas un homme pur et excellent dont la vertu porte bonheur, il n'aurait pas trouvé le moyen de venir de loin en parcourant un chemin si périlleux". Aussitôt il l'invita à entrer dans son palais. Le roi-dragon sortit donc pour lui faire accueil.

Dans le palais de ce roi-dragon, le sol était constitué par du lieou-li (vaiḍûrya) violet; les couches et les sièges étaient faits avec les sept joyaux; c'étaient des scintillements multipliés qui éblouissaient la vue. Le roi-dragon le pria de s'asseoir et ils se demandèrent l'un à l'autre de leurs nouvelles. Le prince-héritier Chan-yeou en profita pour lui expliquer la Loi et pour lui enseigner la profitable joie [1]); il lui donna toutes sortes d'instructions et lui exposa ce qui concerne la libéralité et ce qui concerne les défenses et ce qui concerne les devas et les hommes. En ce temps, le grand roi-

1) C'est-à-dire, comme l'explique le texte ouïgour, qu'„il lui enseigna le profit de donner des aumônes d'un cœur grandement joyeux".

dragon de la mer fut très joyeux dans son cœur et lui demanda: „Si, venant de loin, vous avez pris de la peine pour parcourir cette route, quel objet vous fallait-il obtenir?" Le prince-héritier répondit: „O grand roi, dans tout le Jambudvîpa les êtres vivants endurent des souffrances illimitées à cause des vêtements, des richesses, du boire et du manger. Maintenant je voudrais obtenir la perle précieuse qui est à votre oreille gauche, la perle maṇi qui fait se réaliser les désirs". Le roi-dragon lui répondit: „Acceptez que je subvienne quelque peu à votre entretien pendant une semaine et ensuite je vous la donnerai en offrande". Alors le prince-héritier Chan-yeou accepta la requête du roi-dragon et, quand la semaine fut écoulée, il obtint la perle précieuse maṇi et retourna dans le Jambudvîpa. A ce moment, le grand roi-dragon de la mer chargea la multitude des dieux-dragons de l'accompagner en volant dans les airs.

(Le prince Chan-yeou) parvint ainsi à ce rivage (qu'il avait autrefois quitté) et vit son frère cadet Ngo-yeou. Il lui demanda: „Où sont maintenant vos compagnons et camarades?". Il répondit: „O Chan-yeou, le bateau s'est englouti dans les eaux et tous ont péri; moi seul, votre frère cadet, en m'accrochant à un cadavre [1]), j'ai pu sauver ma vie; mais toutes mes richesses sont entièrement perdues". Chan-yeou lui répondit: „Dans le monde, un homme n'a rien de plus précieux que sa propre personne". „Non, répliqua le frère cadet; l'homme aimerait mieux mourir riche que de vivre pauvre. Si je sais qu'il en est ainsi, c'est que, étant allé dans un cimetière, je l'ai entendu dire aux mânes des morts". Le prince-héritier Chan-yeou était sincère et droit de nature; il révéla donc la vérité à son frère cadet en lui disant: „Si vous avez perdu vos

1) 死屍. Le mot turc correspondant *sïuqïn* est obscur; M. Huart l'a traduit par „amarre"; M. Pelliot par „épave".

joyaux, cela n'a pas d'importance, car j'ai obtenu la perle précieuse du roi-dragon, la perle maṇi qui fait se réaliser les désirs". Son frère cadet lui demanda: „Maintenant où se trouve-t-elle?" Chan-yeou lui répondit: „Elle est maintenant dans mon chignon". Quand son frère cadet eut entendu cette parole, son cœur en conçut de l'envie; irrité et chagrin, il fit cette réflexion: „Mon père et ma mère [1]) ont toujours chéri (Chan-yeou) avec partialité; maintenant en outre il a obtenu la perle précieuse maṇi; dorénavant ma personne sera méprisée par mon père et par ma mère plus encore qu'un tesson de poterie". Après avoir fait cette réflexion, il dit à Chan-yeou: „Quel bonheur et quelle chose excellente que vous ayez obtenu cette perle précieuse; maintenant dans ce voyage périlleux, il faut que nous la gardions bien". Alors Chan-yeou détacha la perle précieuse et la remit à son frère cadet Ngo-yeou en lui faisant cette recommandation: „Quand vous serez fatigué et que vous vous coucherez pour dormir, c'est moi qui la garderai. Quand je me coucherai pour dormir, c'est vous qui devrez la garder. En ce moment, c'est votre tour, Ngo-yeou, de la garder".

Quand son frère aîné fut endormi, (Ngo-yeou) se leva et chercha deux broches de bambou sec avec lesquelles il creva les deux yeux de son frère aîné, puis il partit en emportant la perle.

Or Chan-yeou se mit à appeler son frère cadet Ngo-yeou en lui disant: „Il y a un brigand qui m'a crevé les deux yeux et qui est parti en emportant la perle précieuse". Comme Ngo-yeou ne répondait pas, son frère aîné se dit avec inquiétude: „Mon frère cadet Ngo-yeou paraît avoir été tué par les brigands". Criant ainsi à haute voix, ses accents émouvaient les dieux; pendant longtemps

1) Quoique, d'après le début du récit, la mère de Ngo-yeou soit distincte de la mère de Chan-yeou, ces deux femmes n'en font plus qu'une ici.

rien ne lui répondit, mais alors le dieu d'un arbre prononça cette parole: „C'est votre frère cadet Ngo-yeou qui est votre méchant brigand; il a crevé vos deux yeux et est parti en emportant la perle précieuse. A quoi sert maintenant d'appeler Ngo-yeou?" Quand le prince-héritier Chan-yeou eut entendu cette parole, avec chagrin il contint son ressentiment; il s'affligea et fut tourmenté.

Cependant Ngo-yeou, emportant avec lui la perle précieuse, était revenu dans son pays; il eut une entrevue avec son père et sa mère et leur dit: „O mon père et ma mère, grâce à ma vertu qui porte bonheur, j'ai pu revenir sain et sauf. Quant au prince-héritier Chan-yeou et à tous ses compagnons, ils avaient trop peu de cette vertu qui porte bonheur et c'est pourquoi tous sont morts noyés". Quand son père et sa mère entendirent cette parole, ils se lamentèrent à grands cris; ils s'évanouirent de chagrin et tombèrent étendus à terre. On leur aspergea le visage d'eau fraîche et, au bout de quelque temps, ils revinrent à eux. Le père et la mère dirent à Ngo-yeou: „Comment se fait-il que vous ayez pu revenir [1]) en rapportant ceci?" [2]) Quand Ngo-yeou eut entendu cette parole, il en conçut de l'inquiétude et il enterra la perle précieuse dans le sol.

En ce temps, le prince héritier Chan-yeou avait eu les deux yeux crevés; les broches de bambou sec n'ayant été enlevées par personne, il errait en tournant de ci et de là et nul ne savait où il était allé. Il était alors accablé de peine et souffrait beaucoup de la faim et de la soif; soit qu'il cherchât à vivre, soit qu'il cherchât à mourir [3]), il n'y pouvait parvenir. Graduellement il avança et arriva au royaume

1) Dans l'édition de Corée le mot 回 est remplacé par 面 qui n'offre pas de sens.
2) Ils ont sans doute en vue la perle.
3) Il restait dans un état intermédiaire entre la vie et la mort.

de Li-che-pa 利師跋. Le roi de Li-che-pa avait une fille qu'il avait autrefois promise en mariage au prince-héritier Chan-yeou, fils du roi de Po-lo-nai (Varâṇasî, Bénarès). Or le roi de Li-che pa avait un bouvier nommé Lieou-tcheng 留烝 qui menait cinq cents bœufs dans des pâturages pour le roi de Li-che-pa. Comme le prince-héritier Chan-yeou était assis au bord de la route, le troupeau des bœufs le renversa et le foula aux pieds; mais il y avait parmi eux un roi des bœufs qui se tint au-dessus du prince-héritier les quatre pieds écartés et il invita la foule des bœufs à défiler; quand ils eurent tous passé, il déplaça ses pieds, et, décrivant un cercle en le laissant à sa droite, il tourna autour de lui; retournant la tête en arrière, il sortit sa langue et lécha les deux yeux du prince-héritier; il enleva ainsi les deux broches de bambou. C'est alors que le bouvier, en cherchant (son bœuf), aperçut (le prince-héritier); il lui demanda qui il était. Chan-yeou se dit à part lui: „Maintenant je ne dois pas raconter mon histoire; car si je révèle ce qui est arrivé, je serai cause que mon frère cadet subira de grands tourments". Il répondit donc: „Je suis un mendiant aveugle". Le bouvier, le considérant dans toute sa personne, s'aperçut qu'il avait des caractéristiques remarquables; il lui dit: „Ma maison est proche; je vous y entretiendrai". Le bouvier prit donc avec lui Chan-yeou et le ramena dans sa demeure; il lui donna toutes sortes de boissons et d'aliments; il enjoignit à toutes les personnes de sa maison, hommes ou femmes, grands ou petits, de servir cet homme comme lui-même. Au bout d'un mois et quelques jours, les gens de la famille se lassèrent et tinrent ce propos: „Les ressources de notre famille ne sont pas abondantes; comment pourrions-nous toujours nourrir cet aveugle?" Quand Chan-yeou eut entendu cette parole, son cœur en fut désolé; lorsque cette nuit fut écoulée et que vint le matin, il dit à son

hôte: „Maintenant je veux partir". Son hôte lui répondit: „Y a-t-il quelque chose qui vous ait déplu pour que vous vouliez nous quitter?" Chan-yeou répondit: „La situation qui est réglée par les rapports du visiteur et de l'hôte ne doit pas durer longtemps". Il ajouta: „Si vous avez quelque affection à mon égard, faites pour moi une guitare [1]) sonore et menez-moi dans un endroit où il y ait beaucoup d'hommes rassemblés, dans quelque agglomération de grande ville. Alors son hôte lui fournit ce qu'il désirait et le mena dans la ville de Li-che-pa, en un endroit où il y avait beaucoup d'hommes rassemblés, puis il s'en retourna après l'avoir bien installé.

Chan-yeou était fort habile à jouer de la guitare; sa musique était harmonieuse et plaisait au cœur de la multitude; tous les gens de la foule lui apportaient à boire et à manger en telle abondance que cinq cents mendiants qui étaient sur la route de Li-che-pa purent tous être rassasiés.

Or le roi de ce pays avait un verger qui était fort prospère mais qui était constamment ravagé par les corbeaux et les moineaux. Le surveillant de ce verger dit à Chan-yeou: „Si vous me protégez contre ces corbeaux et ces moineaux, je vous soignerai bien". Chan-yeou répondit: „Je n'ai plus mes deux yeux; comment pourrais-je me charger de chasser pour vous les corbeaux et les moineaux?" Le gardien du verger lui dit: „J'ai un moyen; j'attacherai une corde au sommet de tous les arbres et j'y adapterai des clochettes de cuivre; vous serez assis au pied des arbres, et, quand vous entendrez le cri des corbeaux et des moineaux, vous tirerez le bout de la corde". Chan-yeou répondit: „S'il en est ainsi, je puis me rendre au pied des arbres". Quand le gardien l'eut bien installé là, il le quitta et s'en

1) 箏.

alla. Chan-yeou protégea donc (les fruits) contre les corbeaux et les moineaux, et en même temps, il jouait de la guitare pour se délecter.

Sur ces entrefaites, la fille du roi de Li-che-pa, accompagnée de son escorte, vint se promener dans le verger; elle aperçut cet aveugle, se rendit auprès de lui et lui demanda qui il était. „Je suis, répondit-il, un mendiant aveugle". Quand la fille du roi l'eut vu, son cœur conçut des pensées d'amour et elle ne put plus s'éloigner de lui. Le roi, de son côté, envoya des gens appeler sa fille, mais elle refusa de partir et demanda qu'on lui envoyât à manger. Quand elle eut fini de boire et de manger avec cet aveugle, elle dit au grand roi: „O roi, si maintenant vous me prenez pour me donner à cet aveugle, cela comblera mes voeux". Le roi répliqua: „Vous êtes possédée par quelque esprit malfaisant qui vous a affolée en sorte que votre esprit est troublé. Comment demeureriez-vous en compagnie de cet aveugle? ne savez-vous pas que votre père et votre mère vous ont précédemment promise en mariage au prince-héritier Chan-yeou, fils du roi de Po-lo-nai (Vârâṇasî, Bénarès)? Maintenant Chan-yeou est allé sur la mer et n'est point encore revenu. Comment pourriez-vous devenir la femme de ce mendiant?" La fille répondit: „Même si je devais en perdre la vie, jamais je ne me séparerai de lui". Quand le roi eut entendu ces paroles, il ne put maintenir son opposition: il envoya donc des gens amener cet aveugle et l'installer dans une chambre de repos.

Alors la fille du roi se rendit auprès de l'aveugle et lui dit: „Sachez que maintenant je veux que vous et moi soyons mari et femme". Chan-yeou lui répondit: „De qui êtes-vous la fille pour vouloir être ma femme?" Elle répondit: „Je suis la fille du roi de Li-che-pa". Chan-yeou répliqua: „Vous êtes la fille du roi et moi je suis un mendiant; comment pourriez-vous me témoigner du respect?"

La femme dit: „Je vous servirai de tout mon cœur et je ne m'opposerai à aucune de vos volontés". Quand quatre-vingt dix jours se furent ainsi écoulés, cette femme s'absenta pour quelque menue occupation sans en avertir son mari; quand elle revint au bout de quelque temps, Chan-yeou lui adressa des reproches, disant: „Vous êtes sortie secrètement sans m'en avertir; d'où revenez-vous?" Elle répondit: „Je n'ai rien commis de caché". „Qu'il s'agisse ou non de quelque chose de caché, reprit son mari, qui connaîtra ce que vous avez fait?" Sa femme affligée eut les yeux pleins de larmes; elle prononça alors cette imprécation: „Si j'ai commis quelque action cachée, puissent vos deux yeux ne jamais guérir; mais, s'il n'en est rien, puisse l'un de vos yeux redevenir comme il était auparavant". Dès qu'elle eut prononcé ce vœu, la pupille d'un des yeux de son mari remua et cet œil redevint sain comme auparavant; l'éclat de la prunelle fut brillant comme celui d'une étoile filante; la vue (du prince) fut claire et pénétrante et il put voir sa femme. Sa femme lui dit: „Eh bien, me croyez-vous?" Comme Chan-yeou souriait, elle ajouta: „Vous ne connaissez pas ma bonté envers vous; je suis la fille du roi d'un grand royaume; vous êtes un homme de basse extraction; or je vous ai servi de tout mon cœur et vous n'avez pas pris confiance en moi". Son mari lui dit: „Savez-vous qui je suis?" Elle répondit: „Je le sais: vous êtes un mendiant". „Non, reprit son mari, je suis le prince-héritier Chan-yeou, fils du roi de Po-lo-nai (Vârâṇasî, Bénarès)". „Vous êtes un grand sot et un grand fou, répliqua sa femme; comment se fait-il que vous prononciez une telle parole? Le prince-héritier Chan-yeou, fils du roi de Po-lo-nai, est allé sur mer et n'est point encore revenu. Pourquoi prétendez-vous être lui? c'est là un mensonge". Chan-yeou dit: „Depuis ma naissance, je n'ai jamais menti". „Que ce soit vrai ou faux, répondit

sa femme, qui le croira?" Son mari dit: „Si j'ai menti pour vous tromper, que mon autre œil ne soit jamais guéri; mais si j'ai dit vrai, que cet œil redevienne comme il était primitivement, et que vous puissiez en être témoin!" Quand il eut conçu cette pensée, son souhait se réalisa aussitôt; la lumière de sa prunelle scintilla et remua tout comme auparavant; les deux yeux de Chan-yeou étant guéris, son visage était admirable et il était un homme parfait; sa beauté était insurpassable et ne pouvait être comparée à aucune autre dans le monde.

Quand sa femme eut vu cela, elle en conçut de la joie dans son cœur, comme si elle avait reçu la faveur d'un saint; elle le contemplait sur tout son corps et ses yeux ne pouvaient se détacher de lui. Elle entra aussitôt dans le palais et annonça au roi son père: ,,Maintenant celui qui est mon mari n'est autre que le prince-héritier Chan-yeou". Le roi lui dit: ,,Vous êtes folle et vous avez l'esprit bouleversé; quelque démon malfaisant vous possède, pour que vous parliez ainsi. Le prince-héritier Chan-yeou est allé sur mer et n'est point encore revenu. Maintenant comment pouvez-vous donner le nom du prince-héritier à un mendiant?" Sa fille répliqua: ,,Il n'en est point ainsi. Si vous ne me croyez pas, allez le voir". Le roi alla donc le regarder, et, quand il l'eut considéré, il reconnut qu'il était bien le prince-héritier Chan-yeou; pénétré de crainte, il se dit que, si le roi de Po-lo-nai apprenait ce qui s'était passé, il aurait contre lui un ressentiment qui ne serait pas petit. Il vint donc s'excuser auprès du prince-héritier en lui disant que réellement il ne l'avait pas reconnu. Le prince-héritier lui dit: ,,N'en ayez aucun chagrin; faites de ma part des dons à ce gardien de bœufs". Le roi de Li-che-pa donna aussitôt de l'or, de l'argent, des joyaux, des vêtements, et des aliments à celui qui menait paître les cinq cents

bœufs; cet homme tout joyeux exprima des remercîments infinis en disant: „Le prince-héritier Chan-yeou n'a reçu de moi que des bienfaits infimes; or voici de quelles richesses il me récompense!" Alors ce gardien de bœufs proclama à haute voix au milieu de la nombreuse assemblée: „Pour les libéralités cachées il y a des récompenses manifestes; pour les actes de libéralité la récompense est immense". Alors les cœurs de ceux qui constituaient la grande assemblée éprouvèrent de la joie; tous conçurent des sentiments de libéralité pour venir au secours de tous les êtres, et firent de la recherche du Buddha leur occupation principale; les dieux qui étaient dans les airs louèrent ces hommes et prononcèrent des paroles d'approbation.

Cependant le prince-héritier Chan-yeou, au temps où il n'était pas encore allé sur la mer et où il résidait dans le palais, entretenait une oie sauvage blanche; qu'il s'habillât ou qu'il mangeât, qu'il marchât ou qu'il fût immobile, qu'il fût assis ou qu'il fût couché, il l'avait toujours avec lui. Alors donc l'épouse (du roi de Po-lo-nai) se rendit auprès de cette oie sauvage et lui dit: „Au temps où le prince-héritier était ici, vous demeuriez toujours avec lui; maintenant il est allé sur la grande mer et n'est point encore revenu; on ne sait s'il est vivant ou s'il est mort et je ne parviens pas à savoir ce qu'il en est réellement. Comment maintenant ne penseriez-vous pas avec émotion au prince-héritier?" Quand l'oie sauvage eut entendu ces paroles, elle se tordit en poussant des cris de douleur et les larmes remplirent ses yeux; elle répondit: „O épouse du grand roi[1]), puisque vous désirez me charger de rechercher le prince-héritier, je ne saurais contrevenir à votre ordre". Alors

---

1) L'édition de Corée est seule à donner le mot 王; si on le supprime, il faut traduire: „ô principale épouse".

l'épouse écrivit de sa propre main une lettre qu'elle attacha au cou de l'oie sauvage.

Cette oie sauvage avait autrefois demandé au prince-héritier où se trouvait la grande mer; elle s'éleva donc dans les airs, tourna en volant et partit. Quand l'épouse la vit, son cœur en conçut du réconfort: „Maintenant, pensa-t-elle, cette oie sauvage certainement obtiendra des informations sûres qui m'apprendront si mon fils est mort ou vivant". L'oie sauvage arriva en volant jusqu'à la grande mer; elle la traversa et la parcourut en tous sens, mais, malgré ses recherches, elle ne put rien voir; progressivement, elle atteignit le royaume de Li-che-pa; elle aperçut de loin le prince-héritier Chan-yeou qui se tenait devant le palais; cette oie sauvage, laissant tomber son corps et repliant ses ailes, se rendit auprès de lui; quand elle fut arrivée, elle se réjouit en poussant des cris plaintifs. Le prince-héritier prit alors la lettre de sa mère; il lui rendit hommage, en la mettant au sommet de sa tête, puis il rompit le cachet et la lut. Il apprit ainsi que son père et sa mère nuit et jour se lamentaient, ne faisant que songer au prince-héritier, et que leurs deux yeux en avaient perdu la vue. Le prince-héritier écrivit aussitôt lui-même une lettre dans laquelle il exposait à son père et à sa mère tout ce que nous avons raconté plus haut, et, à son tour, il attacha cette lettre au cou de l'oie sauvage. Celle-ci, toute heureuse, s'en revint à Po-lo-naï.

Quand le père et la mère furent en possession de la lettre du prince-héritier, ils bondirent de joie et se répandirent en actions de grâce infinies. Comme ils avaient ainsi appris que le prince-héritier avait été mis en péril et maltraité par son frère cadet Ngo-yeou, qui lui avait enlevé la perle précieuse et lui avait infligé des tourments, le père et la mère firent aussitôt mettre des entraves aux

pieds et aux mains de Ngo-yeou; ils lui serrèrent le cou dans une chaîne et l'enfermèrent en prison. Puis ils envoyèrent un messager dire au roi de Li-che-pa: „Pourquoi maintenant retenez-vous le prince-héritier, ce qui est cause que nous nous affligeons". Quand le roi de Li-che-pa eut entendu cette parole, son cœur en conçut de la crainte; aussitôt il fit revêtir d'un costume magnifique le prince-héritier pour le reconduire jusque dans son pays. Le prince-héritier envoya un messager annoncer au roi de Li-che-pa: „Chan-yeou est revenu de son voyage sur la grande mer [1])". Alors le roi de Li-che-pa disposa des chanteurs et des musiciens pour former un cortège par devant et par derrière; il balaya et arrosa le sol et brûla des parfums; il suspendit des oriflammes et des dais en soie; frappant des cloches et faisant résonner des tambours, il alla au loin à la rencontre du prince-héritier; quand il l'eut ramené dans son palais, il le fiança à sa fille, puis il le renvoya avec une escorte dans le royaume de Po-lo-nai.

Qnand le père et la mère apprirent que le prince-héritier revenait, ils en eurent une joie sans limites; ils montèrent sur un grand éléphant illustre; des chanteurs et des musiciens se faisant entendre, le sol étant balayé et arrosé, des parfums étant brûlés, des oriflammes et des dais étant suspendus, ils allèrent au loin à la rencontre du prince-héritier; tous les habitants du royaume, tant les hommes que les femmes, apprenant que le prince-héritier, après être allé sur la grande mer, était revenu sain et sauf, se réjouirent infiniment et tous aussi sortirent pour aller à sa rencontre.

Le prince-héritier Chan-yeou s'avança et rendit hommage à son père et à sa mère en posant son visage sur leurs pieds; le roi et

1) Il feint d'arriver pour la première fois afin que l'accueil qu'il reçoit soit digne de lui.

sa femme avaient les yeux obscurcis et ne pouvaient voir l'extérieur du prince: ils le palpaient avec leurs mains en disant: „Êtes-vous bien notre fils Chan-yeou? Voici à quel point [1]) nous, votre père et votre mère, nous avons été affligés en pensant à vous". Quand le prince-héritier eut fini de demander à son père et à sa mère des nouvelles de leur santé, il leva la main et, d'une voix forte, il remercia les divers rois des petits royaumes ainsi que toute la foule comprenant la multitude des fonctionnaires et la population du royaume; il leur dit: „Je vous remercie, ô foule nombreuse, pour la peine que vous avez prise; maintenant, retournez-vous en".

Le prince-héritier Chan-yeou dit au roi son père: „Où se trouve actuellement mon frère cadet Ngo-yeou?" Le roi lui répondit: „Il ne faut pas que vous vous informiez de lui; un si méchant homme est maintenant en prison et on ne doit pas le relâcher". Le prince-héritier Chan-yeou répliqua: „Je désire que vous relâchiez Ngo-yeou pour que je puisse le voir." Quand il eut répété cette parole par trois fois, le roi ne voulut plus le contrarier et ouvrit donc la porte de la prison. Alors Ngo-yeou, des entraves aux pieds et aux mains et une chaîne enserrant son cou, vint se présenter devant Chan-yeou; quand son frère aîné le vit dans cet état, il dit à son père et à sa mère: „Délivrez mon frère cadet de la chaîne qui l'enserre". Quand on l'eut délivré de sa chaîne, il vint à lui et le prit dans ses bras; avec des bonnes paroles il lui donna ses instructions; il s'informa de lui en termes affables, et lui dit: „N'avez-vous pas enduré des peines très grandes? Ma perle précieuse que vous possédiez, où se trouve-t-elle maintenant?" Quand il eut répété cette question par trois fois, (Ngo-yeou) répondit enfin: „Elle est en tel lieu".

---

1) Au point d'en perdre la vue.

Quand le prince-héritier Chan-yeou fut rentré en possession de sa perle précieuse, il alla auprès de son père et de sa mère, et, se prosternant à deux genoux, il brûla de merveilleux parfums de prix, puis il fit cette prière solennelle: „Si cette perle est vraiment le joyau qui fait se réaliser les désirs, puissent les deux yeux de mon père et de ma mère redevenir limpides comme auparavant". Dès qu'il eut formulé ce vœu, aussitôt (les yeux de ses parents) redevinrent comme auparavant et le père et la mère purent voir leur fils. Ils sautèrent de bonheur et se réjouirent sans limites.

Puis, lorsque vint le matin du quinzième jour du mois, le prince héritier Chan-yeou, s'étant lui-même lavé et ayant revêtu des habits propres, brûla de merveilleux parfums de prix et monta sur une tour élevée; tenant en main le brûle-parfums, il rendit hommage à la perle précieuse maṇi avec son visage et avec le sommet de sa tête et fit ce vœu: „C'est pour le bien de tous les êtres vivants du Jambudvîpa que j'ai enduré de grandes souffrances afin d'obtenir cette perle merveilleuse". Aussitôt du côté de l'orient un grand vent s'éleva qui supprima de son souffle les nuages et les brouillards, en sorte que toute l'atmosphère fut pure d'une manière limpide; en même temps, tout ce qu'il y avait dans le Jambudvîpa de souillures, d'urine et d'excréments, de cendres et de broussailles, fut entièrement nettoyé par l'action du vent frais. Par la vertu éminente de la perle, sur toute l'étendue du Jambudvîpa il plut du riz en pleine maturité produit spontanément; il était parfumé et doux, moëlleux et fin; il était exquis en couleur et au goût; tous les fossés en furent pleins et il s'accumulait jusqu'à la hauteur des genoux. Ensuite il plut des vêtements excellents et des habits parfaits, des colliers de perles, des agrafes et des bracelets. Ensuite il plut de l'or, de l'argent, des substances précieuses des sept sortes et des harmonies merveilleuses

en foule. Pour ne dire que l'essentiel, tout ce qui sert au contentement des êtres vivants quels qu'ils soient, se trouva fourni en abondance. Telle est la manière dont le bodhisattva, en exerçant sa grande compassion, et en pratiquant la dânapâramitâ, fournit aux êtres vivants quels qu'ils soient toutes les satisfactions.

Le Buddha dit à Ânanda: En ce temps, celui qui était le grand roi de Po-lo-nai, c'est présentement mon père Yue-t'eou-t'an (Çuddodhana); celle qui, en ce temps, était la mère, c'est présentement ma mère, l'épouse Mo-ye (Mâyâ); celui qui, en ce temps, était le prince royal Ngo-yeou, c'est maintenant T'i-po-ta-to (Devadatta); celui qui, en ce temps, était le prince royal Chan-yeou, n'est autre, aujourd'hui, que moi-même.

HOAÎ-NÂN TZÈ ET LA MUSIQUE

PAR

LOUIS LALOY.

C'est sous le nom de Hoaî nân Tzè que Lioû Ngān a passé à la postérité; prince de la famille impériale des Hán, il avait reçu en apanage le royaume de Hoaî-nân. C'était un prince philosophe. Les loisirs, nombreux sans doute, que lui laissaient ses charges à la cour appartenaient à la méditation de la Voie et à l'étude des sciences occultes. Loin de passer pour une hérésie, la taoïsme était alors la philosophie à la mode et les empereurs ne dédaignaient pas de s'y intéresser. *Wên-tí*, qui régna de 179 à 156 avant notre ère, tenait Lioû Ngān en haute estime et lui accorda d'insignes faveurs. C'était une des gloires de l'empire. Huit sages l'entouraient comme une sorte d'académie; les adeptes venaient le visiter en foule des régions les plus éloignées; on les divisait en deux classes, surnommées la grande montagne et la petite montagne. C'est à la suite de ses entretiens avec les uns et les autres que Lioû Ngān a rédigé son ouvrage. Il l'avait dénommée 鴻烈, l'*Immense ardeur*. Son commentateur accrédité, 高誘 Kaŏ Yoù, qui rapporte les détails précédents, explique ces mots par 大明, la *Grande clarté*: on sait que les taoïstes parlaient volontiers par énigmes, surtout dans leurs invocations et leurs titres.

Lioû Ngān n'était pas livré aux exercices de l'esprit au point d'oublier sa naissance et les ambitions qu'elle lui permettait. Il prit part, en l'année 122 avant notre ère, à une conspiration de cour qui échoua, et le réduisit, d'après Se-mà Ts'ien, au suicide. Mais les taoïstes dévots aiment mieux croire qu'il est monté, en plein jour, au ciel, avec ses huit compagnons de sagesse, et aussi ses chiens et ses poules.

Des le temps de Kaō Yoù, 19 chapitres de son ouvrage, constituant le *Livre extérieur*, étaient perdus. Mais les 21 chapitres du *Livre intérieur* subsistent, et nous offrent ce qu'on pourrait nommer la somme ou l'encyclopédie du taoïsme à son époque. Les idées les plus abstraites et les plus profondes s'y mêlent avec les croyances de l'astrologie, de l'alchimie et de la magie. De plus, chacune de ces idées et de ces croyances est illustrée par des exemples empruntés aux mœurs, aux arts et à l'histoire, et ces exemples s'énoncent avec une précision de détails techniques où souvent on croit reconnaître le spécialiste que Hoaî-nân Tzè a consulté. La langue ne recherche pas les puissants raccourcis de Tchouāng Tzè ni la rigueur géométrique de Liĕ Tzè. Par son abondance savoureuse elle ferait plutôt songer aux écrivains de notre Renaissance. Les tours sont libres et hardis, mais faciles et sans apprêt. C'est le ton d'une conversation érudite, enjouée, souvent ingénieuse et mordante. La composition est troublée de digressions et de redites; il arrive que le titre d'un chapitre ne se rapporte qu'aux premiers mots. Ce sont les défauts du genre; on ne songe guère à les relever devant ce tableau irrégulier, mais pris sur le vif, de la pensée et de la civilisation de la Chine au II[e] siècle avant notre ère.

„Pour la doctrine, dit Kaō Yoù, Hoâi-nân Tzè se rapproche de Lào Tzè: c'est le calme, l'inaction, la prise de possession du vide

et la conservation de la limpidité. Sans cesse il traite de la Voie, pour en célébrer la grandeur. Tantôt il parle du ciel et de la terre, pour en décrire les moindres détails. Tantôt il dit l'absorption dans l'infini, et encore les vicissitudes du sort au cours des âges et les prodiges du monde, pour en déduire la signification. Quant au style, la richesse en est telle qu'il n'est pas d'être ni d'objet qui n'y trouve sa place. Mais en définitive c'est pour revenir toujours à la Voie".

Les passages où Hoaî-nân Tzè parle de la musique ont été répartis en trois catégories: la musique ancienne, la théorie de la musique, et la pratique. Les citations de cet auteur et des autres philosophes non classiques se rapportent à la collection des *Vingt-cinq philosophes*, 子書二十五種, petite édition lithographique, Cháng-hài, librairie 育文, année 1894. Le texte de Hoâi-nân Tzè s'y accompagne du commentaire de Kāo Yoù et des observations critiques de 逵吉 K'oueî Kĭ.

Pour éviter autant que possible l'obscurité, les mots chinois qui appartiennent au langage technique de la musique seront traduits: 律 par *son fixe*, 聲 par *son*, 音 par *note*, 琴 par *luth*, 瑟 par *cithare*, 徵 par *marque*, 笙 par *orgue*, etc.

I.

Musique ancienne.

L'éloge du temps passé est de rigueur chez les philosophes chinois, à quelque école qu'ils apartiennent. Hoâi-nân Tzè, comme les autres, oppose à la décadence contemporaine les merveilles de la musique ancienne. Parfois il se contente de répéter ou de résumer les opinions des moralistes classiques. Mais il lui arrive aussi de les prendre à son compte, et de les appuyer sur des raisons tirées de sa propre doctrine.

Chap. VI, p. 11 r° col. 9.

昔者師曠…

Allusion à l'histoire, rapportée entre autres par Sĕ-mà Ts'iēn, du maître de musique K'ouáng, de son pouvoir sur les éléments, et de la sécheresse survenue au royaume de Tsín par suite d'un chant maléfique.

Ch. XI, p. 7 v° col. 5.

古者非不能陳鐘鼓…

Si les anciens se sont abstenus de certains effets, c'est volontairement. Dans ce qui suit on trouve cités les noms connus des airs de musique sous les anciennes dynasties.

Ch. XX, p. 8 v° col. 4.

舜爲天子彈五絃之琴謌南風之詩而天下治

„Choén, étant empereur, chantait, en s'accompagnant du luth à cinq cordes, le poème du Vent du sud, et l'empire était bien gouverné".

Ch. XIII, p. 3 v° col. 2.

禹之時以五音聽治

„Au temps de l'empereur Yù c'est par les cinq notes qu'on faisait entendre le bon gouvernement". Suivent des maximes assez curieuses sur les effets de la musique instrumentale en cet âge d'or. Non apprenons que la Voie, 道 était enseignée par le tambour, 鼓; la justice, 義, par les cloches, 鐘; l'action, 行, par les clochettes, 鐸; la gravité, 憂, par les pierres sonores, 磬; la répression des crimes, 獄訟, par le tambourin, 鞀.

Chap. XX, p. 7 v° col. 4.

神農之初作琴也以歸神、及其淫也反其天

心、夔之初作樂也皆合六律而調五音以通八風…

„Quand Chên-noûng construisit le premier luth, ce fut pour retrouver le principe divin; la corruption de cet instrument est contraire au vœu de sa nature. Quand K'oueî constitua pour la première fois la musique, ce fut en réglant les six sons fixes et en accordant les cinq notes de manière à communiquer avec les huit vents, etc."

K'oueî était, comme on sait, ministre de la musique sous l'empereur Yù.

Ch. X, p. 4 r° col. 13.

古之人味而弗貪也、今人貪而弗味、歌之脩其音也、音之不足于其美者也、金石絲竹助而奏之、猶未足以至於極也

„Les hommes d'autrefois avaient du goût sans gourmandise. Ceux d'aujourd'hui ont une gourmandise sans goût. S'ils chantent, ils agrémentent les notes, mais les notes ne suffisant pas à la beauté qu'ils veulent, ils ont recours, pour l'exécution, au métal et à la pierre, aux cordes et aux tubes; encore ne parviennent-ils pas au comble de leurs vœux".

Ch. IX, p. 15 v° col. 1, 3, 4.

古之爲金石管絃者所以宣樂也…

及至亂主取民則不裁其力求於下則不量其積男女不得事耕織之業以供上之求力勒財匱君臣相疾也、故民至於焦脣沸肝有今無儲、而乃始撞大鐘擊鳴鼓吹竽笙彈琴瑟是猶貫甲冑入宗廟被羅紈從軍旅失樂之所由生矣

„Si les anciens employaient le métal et la pierre, les tubes et les cordes, c'était pour répandre la joie. . . .

„Mais quand dans le désordre de l'état le maître exploite le peuple sans mesurer ses forces, quand il exige la contribution de ses inférieurs sans ménager leurs réserves, alors les hommes et les femmes, par leurs travaux de labourage et de tissage, ne parviennent plus à satisfaire à ses exigences; les forces s'épuisent, les provisions font défaut; le prince et les sujets se prennent mutuellement en haine. C'est pourquoi le peuple qui en est venu à avoir les lèvres brûlantes et le foie bouillonnant, le peuple qui vit au jour le jour sans rien d'assuré pour le lendemain, a beau sonner les grandes cloches, battre les tambours sonores, souffler dans les orgues grandes et petites, toucher le luth et la guitare: c'est comme si on entrait au temple des ancêtres armé de pied en cap, ou si on suivait l'armée vêtu de satin blanc; car la musique a perdu sa raison d'être".

De l'expression 焦脣, le *Péi wên yún foù* cite un exemple, emprunté aux *Annales* de Liù Poŭ-wêi: il s'agit du roi de Yuĕ, Keoū-tsién, qui humilié par la défaite que lui avait infligée, à Kouéi-kī, le roi de Oû, Foû-tch'ā, „passa trois années à endurcir son corps, user ses forces, brûler ses lèvres, sécher sa poitrine, gagner l'affection de ses subordonnés et la reconnaissance du peuple", 越王苦會稽之耻三年苦身勞力焦脣乾肺內親臣羣下養百姓.

Le foie est le siège du courage guerrier. S'il bouillonne, ce doit être de fureur. Je ne connais pas d'autre exemple de l'expression 沸肝. Le sens est clair: le peuple épuisé de labeur inutile a la fièvre, et la rage est en son cœur.

Ch. XX, p. 11 r° col. 17.

今夫雅頌之聲皆發於詞本於情、故君臣以

睦父子以親、故韶夏之樂也聲浸乎金石潤乎草木、今取怨思之聲施之於絃管、聞其音者不淫則悲、淫則亂、男女之辨悲則感怨思之氣、豈所謂樂哉
趙王遷流於房陵、思故鄉作爲山水之謳、聞者莫不殞涕、荆軻西刺秦王、高漸離宋意爲擊筑而謌 於易水之上、聞者莫不瞋目裂眦髮植穿冠、因以此聲爲樂而入宗廟、豈古之所謂樂哉…
太羹之和可食不可嗜也、朱弦漏越、一昌而三嘆可聽而不可快也、故無聲者正其可聽者也、其無味者正其足味者也、吠聲淸於耳兼味快於口非其貴也、故事不本於道德者不可以爲儀、言不合乎先王者不可以爲道、音不調乎雅頌者不可以爲樂.

„Or dans les odes des sections *Yà* et *Soúng*, la musique toujours sort des paroles et se fonde sur le sentiment. C'est pourquoi prince et sujet y trouvent la concorde, père et fils l'affection mutuelle. De même, dans la musique de l'empereur Choén et des Hiá, les sons pénètrent le métal et la pierre, imprègnent les plantes et les arbres. Mais aujourd'hui on choisit des sons qui traduisent des pensées de révolte, pour les amplifier par le moyen des cordes et des tubes. En écoutant cette musique, ceux qui ont le cœur pur sont attristés, ceux qui ont le cœur corrompu sont troublés; les hommes et les femmes, séparés en leur tristesse, sont gagnés à l'esprit de révolte. Est-ce là ce qu'on appelle la musique?

„Le roi de Tchào s'en allait en exil à Fâng-lîng, lorsqu'en mémoire de sa patrie il composa la *Chanson du paysage*. Nul ne pouvait l'entendre sans défaillir de pleurs. Kīng-k'ō se rendait vers l'ouest pour attaquer le roi de Ts'în; Kāo Tsién et Lî Sóng-yí,

s'accompagnant sur la guitare tchoŭ, chantaient au bord de la rivière Yî. Nul ne pouvait les entendre sans jeter des regards enflammés de colère, et sentir ses cheveux se dresser sur la tête. Exécuter une musique de ce genre en entrant dans le temple des ancêtres, est-ce là ce que les anciens appelaient la musique? . . .

„Le grand bouillon peut être absorbé, mais sans plaisir. La cithare aux cordes rouges et au fond évidé, le chant entonné par une voix et repris par trois, peuvent être écoutés, mais sans agrément. C'est qu'en ce cas ce qu'on n'entend pas rectifie ce qui est entendu; ce qu'on ne sent pas rectifie ce qui parvient au goût. Le son d'un aboiement paraît élevé à l'oreille, une double saveur paraît agréable à la bouche, mais ce n'est pas cela qui leur donne du prix. Donc les actions qui ne se fondent pas sur la Voie et la Vertu ne sauraient être justes; les paroles qui ne s'accordent pas à celle des anciens rois ne sauraient se conformer à la Voie; les sons qui ne se règlent pas sur la musique de Soúng et de Yà ne sauraient constituer de la musique".

Dans le premier paragraphe, Hoaî-nân Tzè se rencontre avec le *Mémorial des rites*, où il est écrit: „La musique portée à l'extrême produit l'affliction", 樂極則憂. Mais ses remarques sont autrement précises et pénétrantes que cette maxime laconique.

Le roi de Tchào n'est pas nommé. D'après le commentaire, c'est au moment de la chute de la dynastie des Ts'în qu'il aurait éprouvé ces malheurs. On pourrait donc songer au roi Kiĕ, qui fut en effet déporté par Hiáng-yù, mais ce n'est pas Fâng-lîng qui nous est indiqué par Sē-mà Ts'iēn comme le lieu de son exil. La question reste posée.

Kīng-k'ō est le meurtrier envoyé par Tān, prince héritier de Yēn, pour tuer le redoutable roi de Ts'în, en 227 avant notre ère.

L'entreprise échoua, Kīng-k'ō fut écartelé, et l'armée de Yēn battue précisément sur les bords de la rivière Yí. L'instrument appelé tchoŭ était, d'après le commentaire, de forme recourbée et portait 21 cordes. L'ancienne *Histoire dynastique des T'âng*, au livre XXIX, nous apprend que c'était une sorte de guitare qu'on touchait à l'aide d'un médiateur en bambou. Cet instrument devait être fort à la mode au temps de Hoaî-nân Tzè, puisque, d'après Sē-mà Ts'iēn, Kāo-tsoù, quand il fut reçu en son pays natal de P'eí, en 196 avant notre ère, improvisa, en s'accompagnant sur le tchoŭ, une chanson restée célèbre.

Le grand bouillon, la cithare à cordes rouges et au fond évidé, le chant entonné par une voix et repris par trois, sont cités dans le *Mémorial des rites* comme des exemples de la simplicité des anciens. De même certains moralistes recommandaient de s'en tenir à une saveur dans chaque plat, peut-être même dans chaque repas. L'*Histoire dynastique des Hán postérieurs* cite, sous le règne de l'empereur Ngān, un édit ainsi conçu: „Dans la nourriture, on n'associera pas deux saveurs; ni dans le vêtement, deux étoffes de soie", 食不兼味、衣無二綵. On lit de même dans Wên Tzè, chap. X, p. 2 r° col. 6: 國有飢者食不重味、民有寒者冬不被裘 „Quand le royaume éprouve la faim, il faut s'abstenir, en mangeant, de superposer les saveurs; quand le peuple éprouve le froid, il ne faut pas porter, en hiver, de fourrures".

On remarquera que dans le second paragraphe Hoâi-nân Tzè décrit en connaissance de cause les effets répréhensibles de la hardiesse moderne. Nous rencontrerons par la suite mainte preuve de sa sensibilité pour la musique.

Pour terminer, il revient sagement à l'éloge de l'art ancien. Mais aux citations traditionnelles il ajoute une remarque sur l'action

de ce qui est absent. C'est là un des thèmes fondamentaux du taoïsme. Les maîtres de la doctrine se sont ingéniés à en tirer les variations les plus brillantes; il se trouve énoncé pour la première fois dans le *Táo tĕ Kīng*, au chapitre XI: „Trente rais sont autour d'un moyeu . . ."

II.

Théorie.

Selon les moralistes de l'école classique, la musique est la manifestation des sentiments; elle a de bons ou de mauvais effets sur les hommes, selon qu'on observe ou néglige certains règles. Selon les taoïstes au contraire, la musique, comme tous les arts humains, est condamnable en soi, parce qu'elle est une réalisation, donc une division de l'unité parfaite: l'origine du son, c'est le silence. Hoaî-nân Tzè se réclame tour à tour de l'une et de l'autre théorie; de la première par de brèves allusions; de la seconde avec force, précision et abondance.

Cette condamnation de principe ne l'empêche pas d'ailleurs de s'intéresser à la constitution du système musical. Il connaît la relation des longueurs des cordes ou des tubes avec la hauteur du son, mais sait aussi que l'oreille est juge en dernier ressort. Il n'ignore pas que les vibrations de la corde sont plus rapides quand la note est plus élevée. Enfin il a des notions exactes sur les phénomènes de l'écho et de la résonnance.

Ch. VIII, p. 8 v° col. 11.

凡人之性心和...

A l'état de nature, le cœur de l'homme est en équilibre. Quand son désir est accompli, la joie lui vient, et la joie se répand au

dehors par la musique et la danse. Cette explication, qui repose sur le double sens du mot 樂, se trouve dans le *Mémorial des rites.*

Ch. VIII, p. 9 r° col. 12.

樂者所以致和非所以爲淫也

„La musique est faite pour établir l'ordre, non pour apporter le trouble".

Ch. IX, p. 13 v° col. 17.

樂生於音音生於律律生於風此聲之宗也

„La musique vient des notes, les notes des sons fixes, les sons fixes du souffle; telle est l'origine des sons".

Au temps de Hoâi-nân Tzè, la série des sons fixes était toujours donnée par des tubes.

Ch. VIII, p. 6 r° col. 15.

道德定于天下而民純樸則目不營于色耳不淫于聲、坐俳而歌謠、被髮而浮游、雖有毛嬙西施之色不知說也、掉羽武象不知樂也、淫泆無別不得生焉、由此觀之禮樂不用也、是故德衰然後仁生、行沮然後義立、和失然後聲調禮淫然後容飾。

„Si la Voie et la Vertu sont établies sur terre et que le peuple garde sa pureté première, alors les yeux ne sont pas troublés par les couleurs, ni les oreilles corrompues par les sons. Que le chanteur immobile chante un solo sans accompagnement, ou bien que drapée de sa chevelure la danseuse glisse sur le sol, quand elle aurait la beauté de Mâo-ts'iâng ou de Sī-chē, le spectateur n'en éprouverait pas de plaisir; quand on exécuterait la danse des plumes ou la musique du duc de Tcheoū et du roi Woù, il n'en épouverait aucune joie. La corruption n'aurait aucune chance de se produire. On voit

par là que les rites et la musique seraient inutiles. Donc c'est quand la vertu diminue que l'humanité prend naissance; c'est quand les actions se gâtent que la justice est établie; c'est quand l'harmonie est perdue que les sons prennent l'accord; c'est quand les rites sont corrompus qu'on surveille les apparences".

Le commentaire nous apprend que les mots Woù et Siáng désignent la musique du roi Woù et du duc de Tcheoū. Sē-mà Ts'ien en fait mention, au chapitre XVIII. Un peu plus loin il faut peut-être lire 仁沮 au lieu de 行沮: l'humanité se gâte. Telle est en effet la progression qui se trouve exprimée dans le *Livre de la Voie et de la Vertu,* au chapitre 38. Mais c'est Hoaî-nân Tzè qui y ajoute la musique et l'élégance extérieure.

Ch. X, p. 4 v° col. 13.

有聲之聲不過百里無聲之聲施于四海

„Le son qui a un son ne dépasse pas cent lì; le son qui n'a pas de son se répand jusqu'aux extrémités de la terre".

Ch. XX, p. 11 v° col. 1.

琴不鳴而二十五絃各以其聲應、軸不運而三十幅各以其力旋、絃有緩急小大然後成曲、車有勞逸動靜而後能致遠、使有聲者乃無聲者也能致千里者乃不動者也.

„Quand un luth est silencieux, ses 25 cordes répondent pourtant chacune à leur son. Quand un essieu ne tourne pas, ses 30 rais ont pourtant chacun leur force de résistance. Les cordes par leurs différences de vitesse et de longueur pourront par la suite former un air; le char par les alternatives de travail et de repos, de mouvement et d'immobilité pourra ensuite parcourir la distance. Ce qui

fait l'existence du son, c'est l'absence de son. Ce qui permet de se transporter à mille lì, c'est l'absence de mouvement".

L'exemple de la roue est pris à peu près textuellement dans Laò Tzè. L'exemple du luth est de l'invention de Hoaî-nâu Tzè. Ce luth a 25 cordes: l'instrument à cordes nombreuses est plutôt la cithare; le luth, qui procède par raccourcissement, n'en a que cinq ou sept. Mais il semble qu'au temps de Hoâi-nâu Tzè les deux instruments aient été quelquefois confondus entre eux. On voit paraître ici la notion de la vitesse de vibration des cordes.

Ch. XVII, p. 7 r° col. 1, col. 5.

視於無形則得其所見矣聽於無聲則得其所聞矣至味不慊至言不文至樂不笑至音不叫...

聽有音之音者聾聽無音之音者聰不聾不聰與神明通.

„En observant ce qui n'a pas de forme, on atteint ce qui est visible. En écoutant ce qui n'a pas de son, on atteint ce qui se fait entendre. La parfaite saveur n'est pas agréable, la parfaite parole n'est pas ornée, la parfaite musique n'est pas souriante, la note parfaite n'est pas bruyante.

„Ecouter la note qui est une note, c'est être sourd. Écouter la note sans note, c'est avoir l'ouïe fine. N'être ni sourd ni fin d'oreille, c'est être uni à l'âme divine".

La dernière phrase est rimée comme un proverbe.

Ch. III, p. 12 r° col. 18 et suiv.

Dissertation sur les régions de l'espace, les éléments, les étoiles, les saisons, les empereurs du ciel, les animaux magiques, et les notes de la gamme. Il en résulte les correspondances suivantes, attestées d'ailleurs par plusieurs autres textes.

Orient. — Bois. — Printemps. — Kiŏ (Mi).

Sud. — Feu. — Été. — Tchè (Sol).

Centre. — Terre. — Quatre saisons. — Koūng (Ut).

Occident. — Métal. — Automne. — Chāng (Ré).

Nord. — Eau. — Hiver. — Yù (La).

On comprend dès lors pourquoi la note koūng est si fréquemment qualifiée de médiane, 中, 中央, alors qu'elle se trouve, en qualité de fondamentale, à l'extrémité inférieure de la gamme. Il ne s'agit pas en ce cas de sa position réelle, mais de sa fonction transcendante.

Ch. III, 15 r° col. 17 et suiv.

Exposition du système des 12 sons fixes ou liŭ, de leurs mesures et de leurs relations avec les mois de l'année. Ce texte, connu déja par le P. Amiot, a été étudié en dernier lieu par M. Chavannes [1]) et par moi-même [2]). Je n'y reviendrai donc pas, sinon pour signaler une erreur qui s'est glissée dans mes déductions: on sait que Hoaî-nân Tzè réduit les longueurs des liŭ à des nombres entiers; il obtient ainsi 7 quintes justes, et 5 altérées; j'ai dit que le maximum de l'altération est égal à un comma diatonique, $^{81}/_{80}$; il est en réalité de $^{57}/_{56}$, ce qui pour notre oreille représente un intervalle un peu plus grand, environ 1 comma, 0013.

Il est fort remarquable que Hoaî-nân Tzè arrête sa progression à la douzième quinte sur ces mots décisifs: 極不生, c'est le terme où s'arrête la génération. Une quinte encore et il revenait au premier liŭ, avec une altération d'un comma, qui devait être négligeable pour lui.

1) *Mémoires historiques de Sē-mà Ts'iēn*, Tome III, p. 630 et suiv.
2) *La musique chinoise*, p. 37 et suiv.

La phrase qui suit (p. 15 v° col. 7), présente une interversion de mots, aisée d'ailleurs à corriger. Au lieu de 徵生宮宮生商, il faut lire 宮生徵徵生商: ut engendre sol, sol engendre ré.

Plus bas, l'expression 角生姑洗 paraît impropre. Si on fait tomber la note koūng sur le premier liŭ, hoâng tchoūng, le mi coïncide avec le liu koū-sièn et ne l'engendre pas. On attend, au lieu de 生, le mot 爲 ou encore 比.

A cet endroit, Hoâi-nân Tzè, poursuivant la génération par quintes au delà des cinq notes de la gamme, est obligé d'employer les noms des liŭ correspondants. C'est donc qu'on n'avait pas encore inventé, pour le si et le fa dièze, les expression de 變宮 et de 變徵, qui prévalurent par la suite. Il déclare de plus que le si, à cause de son rapport avec les notes justes, est consonant: 比于正音故爲和. Le fa dièze est dissonant: 不比于正音故爲繆. On admettait donc, à son époque, une gamme de six notes, ut ré mi sol la si.

Ch. IV, p. 3 v° col. 3.

變宮生徵……變羽生角變角生宮.

Il s'agit d'une génération circulaire des cinq éléments et aussi des cinq couleurs, des cinq saveurs et des cinq notes. C'est ainsi que par la sublimation 錬 de la terre on obtient le bois, puis le feu, puis les nuages considérés comme la vapeur du métal, puis l'eau qui elle-même reproduit la terre. De même on change ut en sol, puis en ré, en la, en mi, et de ce mi en repasse à ut. Or le dernier intervalle n'est plus d'une quinte, mais d'une sixte mineure. Hoaî-nân Tzè ou le musicien qui l'a informé paraît, dans le calcul des liŭ, négliger les écarts de l'ordre du comma; mais un intervalle

d'un demi-ton devait être sensible à toute oreille cultivée. Devons nous croire à un tempérament qui répartissant ce demi-ton entre les cinq quintes ne les altérait chacune que d'un dixième de ton? C'est ce tempérament que réalise plus ou moins exactement la gamme à cinq notes de la musique javanaise. Peut-être la Chine a-t-elle inventé le procédé pour l'abandonner ensuite aux nations à demi barbares du sud, quand elle eut enrichi sa gamme d'une sixième, puis d'une septième note?

Ch. XX, p. 8 v° col. 4.

故張瑟者小絃急而大絃緩立事者賤者勞而貴者逸

„Ainsi quand on dispose la cithare, les petites cordes se meuvent rapidement, les grandes lentement. Quand on entreprend une affaire, si elle est petite, il faut de la hâte; si elle est grande, du calme".

On savait donc, au temps de Hoaî-nân Tzè, que la vitesse de vibration est en raison inverse de la longueur des cordes.

Ch. X. p. 4 v° col. 13.

治國譬若張瑟大絃絚則小絃絶也

„Gouverner un royaume ressemble à l'action de disposer une cithare: si les grandes cordes ont un mouvement rapide, les petites se brisent".

Le commentaire explique le mot 絚 par 急. L'accord de la cithare n'est en effet pas assuré seulement par la longueur des cordes, mais par leur tension. Si au moment de jouer de l'instrument on accorde trop haut les cordes graves, quand on veut procéder à la même opération pour les cordes aiguës, elles se brisent.

Ch. XVII, p. 7 r° col. 3.

得道而德從之矣譬若黃鐘之比宮太蔟之比商無更調焉

„Pour qui possède la Voie, la Vertu suit, de même qui si le hoâng tchoūng est pris pour ut, le t'ái-ts'oŭ sera le ré sans changement d'accord".

Ch. XX, p. 9 r° col. 3.

六律具存而莫能聽者無師曠之耳也故法雖在必待聖而後治、律雖具必待耳而後聽·

„Les six sons fixes nous ont été conservés et personne ne peut les entendre, parce que l'oreille de maître K'ouáng nous manque. Ainsi les lois peuvent subsister, il faut attendre le sage qui les appliquera; les sons fixes peuvent être déterminés, il faut attendre l'oreille qui les entendra".

Les sons fixes de la musique chinoise forment une gamme chromatique de douze demi-tons, ou deux gammes de six tons entiers, qui n'étaient usitées l'une ni l'autre dans la pratique. Hoâi-nâu Tzè paraît croire que les anciens trouvaient en ces gammes une harmonie dont le secret s'est perdu.

Ch. XVII, p. 7 v° col. 17.

使響濁者聲也

„Ce qui fait que l'écho est grave, c'est le son".

En d'autres termes, l'écho rend exactement la hauteur de la note.

Ch. XX, p. 6 r° col. 8.

聲響疾徐以音相應也

„Le son et l'écho par leur rapidité ou leur lenteur de vibration se répondent en notes justes".

Ch. VI, p. 12 v[0] col. 17.

今夫調弦者叩宮、宮應、彈角、角動、此同聲相和也、夫有改調一弦其於五音無所比、鼓之而二十五弦皆應、此未始異於聲而音之君巳形也.

„Or si ayant réglé les cordes on frappe l'ut, c'est l'ut qui répond; si on touche le ré, c'est le ré qui s'émeut; c'est que les sons pareils sont mutuellement en harmonie. Mais si on altère l'accord de la première corde, en sorte qu'elle ne soit plus en relation avec les cinq notes de la gamme, quand on la frappera les vingt cinq cordes résonneront ensemble: c'est qu'il n'y a plus aucune différence entre les sons, la note souveraine ayant disparu".

L'instrument de l'expérience est une cithare à vingt cinq cordes, et la note qui résonne par sympathie est à l'octave aiguë de celle qu'on frappe. C'est ce que le commentaire indique ainsi: 叩大宮則少宮應.

D'après le commentaire aussi, la note souveraine est la fondamentale ut.

La résonance a en effet pour condition un accord rigoureux. Sans quoi on n'entend que la confuse vibration transmise à toutes les cordes par l'ébranlement mécanique.

Ch. XI, p. 9 r° col. 1, col. 2.

Même observation, avec quelques variantes dans les termes, et suivie de cette conclusion:

此不傳之道也故蕭條者形之君而寂寞者音之主也

„Telle est la nature de ce qui ne se transmet pas. Ainsi le calme profond est le prince des formes; le pur silence est le maître des notes".

III.

Pratique.

Hoâi-nân Tzè est un trop grand seigneur pour vivre en ascète. D'ailleurs le taoïsme, moins rigoureux que le bouddhisme, n'exige de ses fidèles nulle abstinence. Sans doute les solitaires des montagnes ont des mérites éminents; mais ceux qui vivent dans le siècle peuvent aussi accomplir leur salut. Hoâi-nân Tzè ne se prive pas plus de la musique que d'aucun des plaisirs que lui offrait l'opulente civilisation des Hán.

Il comprend la musique en artiste: il sait que la sensibilité y prévaut sur toutes les théories, que sans une oreille naturellement juste on ne peut devenir un bon musicien, et que l'effet d'une même composition, quoi qu'en aient dit les moralistes, varie du tout au tout suivant les caractères et l'humeur. Il est au fait de tous les procédés et de tous les artifices employés par les exécutants. Enfin, son goût cultivé l'élève également au dessus de la grossièreté populaire, qu'il considère avec pitié, et des préjugés mondains, qu'il raille sans indulgence.

Ch. XIX, p. 2 r° col. 16.

故秦楚燕魏之謌也異轉而皆樂…夫謌者樂之徵也·

„Ainsi les chants de Ts'în, de Tch'où, de Yén et de Wèi, avec des allures différentes, sont pourtant tous de la musique . . . C'est que le chant est la manifestation de la musique".

Le commentaire explique le mot 轉 par 聲. Il faut peut-être entendre le mouvement de la mélodie.

Ch. XVI, p. 5 r° col. 9.

欲學歌謳者必先徵羽樂風

„Qui veut apprendre le chant doit commencer par les notes sol et la, par la musique et les chansons anciennes".

Les notes sol et la, qui correspondent au feu et à l'eau, sont prises comme exemple des connaissances théoriques que le musicien doit acquérir. Le mot 風 paraît faire allusion à la première section du *Livre des vers*. Telle est du moins l'interprétation du commentaire.

Ch. XIII, p. 2 v° col. 8.

耳不知淸濁之分者不可令調音心不知治亂之源者不可令制法

„L'oreille qui ne sait distinguer le grave de l'aigu ne peut se charger d'accorder les sons. Le cœur qui ignore les sources de l'ordre et du désordre ne peut se charger de faire des lois".

Ch. XIII, p. 3 r° col. 6.

譬猶不知音者之歐也濁之則鬱而無轉淸之則燋而不謳及至韓娥秦靑薛談之謳侯同曼聲之歌憤於志積於內盈而發音則莫不比於律而和於人心何則中有本主以定淸濁不受於外而自爲儀表也·

„C'est comme le chant de ceux qui ignorent la musique. Dans le grave, ils perdent le souffle et s'arrêtent; dans l'aigu, ils se troublent et détonent. Mais dans les mélopées de Hân-ngô, Ts'în-ts'ing, Siĕ-t'ân, dans les chants de Heoû-t'oûng et de Wán-chêng, l'effort de la volonté accumule à l'intérieur ce qui déborde au dehors sous la forme de notes; alors tout est réglé sur les sons fixes et s'accorde avec le cœur des hommes. En effet, quand on possède en soi un principe directeur pour fixer l'aigu et le grave, comment

n'obtiendrait-on pas à l'extérieur une beauté toute naturelle?"

Le commentaire explique 鬱 par 湮, 轉 par 傳, 燋 par 悴, et 謳, en cette même phrase, par 和. Ce mot de 謳 prend ensuite son sens technique, que nous ignorons. Les érudits chinois savent qu'il s'agit d'une espèce particulière de chant, mais hésitent sur la définition. Quant aux cinq personnages cités, le commentaire nous révèle seulement que c'étaient de bons chanteurs.

Ch. IX, p. 10 v° col. 1.

夫榮啟期一彈而孔子三日樂感于和、鄒忌一徽而威王終夕悲感於憂、動者琴瑟形者音聲而能使人爲之哀樂…甯戚商歌車下桓公喟然而寤、至精入人深矣故曰樂聽其音則知其俗見其俗則知其化.

„Il a suffi à Yoûng K'ì-kī de toucher une corde pour que K'oùng Tzè éprouvât de la joie pendant trois jours par l'effet de l'harmonie. Il a suffi à Tcheoū-kí de toucher une marque pour que le roi Weī fût attristé jusqu'au soir, par l'effet de la douleur. Ce qui est mis en mouvement, c'est le luth et la cithare; ce qui prend forme, ce sont les notes et les sons, et par là on peut communiquer aux hommes le deuil ou le bonheur. . .

„Nîng-ts'ì descendu de son chariot chantait sur un ton élevé; le duc Hoân soupire et le remarque. C'est que la parfaite pureté pénètre aux profondeurs de l'homme. C'est pourquoi on dit: Dans la musique, en écoutant les notes on connaît les mœurs; en voyant les mœurs on connaît les améliorations".

Les marques, 徽, sont des rondelles de nacre ou de métal, incrustées dans la table du luth, et qui guident les doigts de la main gauche quand ils appuient sur les cordes pour les raccourcir. On voit que ce mécanisme était connu au temps de notre auteur.

Le roi Weï est le père du duc Hoân, de Ts'ï, dont il va être question.

L'histoire du charretier philosophe Nîng-ts'ì est célèbre; il était descendu de son siège pour donner à manger à ses bœufs et chantait en frappant sur les cornes de l'un deux, quand le duc Hoân, de Ts'ï, qui passait, le remarqua et le prit avec lui: il en fit plus tard son ministre.

Le mot 商 désigne la note ré. Mais l'opposition des deux premières notes de la gamme est souvent prise comme un symbole de l'opposition plus générale du grave et de l'aigu. Parmi de nombreux exemples, on peut citer celui-ci, qui est dans Liĕ Tzè, ch. I, p. 1 v° col. 17:

能陰能陽能柔能剛、…能浮能沈能宮能商…

Il s'agit du principe suprême, qui „peut être négatif ou positif, faible ou fort, . . . plus léger ou plus lourd que l'eau, grave ou aigu",

L'expression 商歌 est devenue proverbiale. Le *Peí-wên yún foù* en rapporte plusieurs exemples, qui tous paraissent favorables à l'interprétation proposée. Toutefois, à propos de l'un d'eux, un commentateur fait doctement remarquer que „le ré correspond à l'automne".

Ch. XIII, p. 8 r° col. 14.

行一棊不足以見智彈一弦不足以見悲

„Il ne suffit pas d'un coup d'échecs pour reconnaître l'intelligence, ni du son d'une seule corde pour reconnaître la tristesse".

C'est un proverbe, qui se trouve également dans Wên Tzè, ch. VI, p. 12 v° col. 7.

Ch. XVII, p. 10 r° col. 14, — p. 10 v° col. 2.

Même idée, exprimée en d'autres termes.

Ch. XI, p. 6 v° col. 18.

夫載哀者聞歌聲而泣載樂者見哭者而笑哀可樂者笑可哀者載然也

„Or celui qui apporte avec lui le chagrin, s'il entend chanter, se met à pleurer. Celui qui apporte avec lui le bonheur, s'il assiste à une lamentation, se met à rire. Si le deuil peut se changer en bonheur, et le rire en deuil, c'est par l'effet du sentiment qu'on apporte avec soi".

Ch. VIII, p. 6 v° col. 2.

雷震之聲可以鼓鐘寫、風雨之變可以音律知也

„Le bruit du tonnerre et de la foudre, les tambours et les cloches peuvent le reproduire. Les changements du vent et de la pluie, les notes et les sons fixes peuvent les révéler".

Dans le second cas il ne s'agit que d'une correspondance théorique entre les notes ou les sons fixes et les forces de la nature. Mais le commentaire explique le mot 寫 par 放斆, imiter. De plus, on rencontre la même phrase dans Wên Tzè, ch. IX, p. 14 v° col. 6, où elle est attribuée à Lào Tzè: cette fois le mot 寫 est remplacé par 象, représenter. On ne peut donc douter que les cloches et les tambours aient imité le bruit du tonnerre. Nous savons d'ailleurs qu'une sorte de tambour s'appelait le tambour du tonnerre.

Ch. VII, p. 4 r° col. 3.

今夫窮鄙之社也叩盆拊瓴相和而歌自以爲樂矣、嘗試爲之擊建鼓撞巨鐘乃性仍仍然知其盆瓴足羞也、藏詩書脩文學而不知至論之旨則拊盆叩瓴之徒也、夫以天下爲者學之建鼓矣

„On voit les pauvres gens des faubourgs choquer des écuelles et frapper des jarres pour accompagner leurs chansons, s'imaginant faire de la musique. Que l'on essaye de leur montrer à battre le tambour fixe et à sonner la grande cloche, tout naturellement ils reconnaîtront que leurs écuelles et leurs jarres devaient leur faire honte. Ceux qui s'absorbent dans la poésie et l'histoire, ceux qui raffinent sur l'érudition et la littérature, sans connaître les enseignements de la haute philosophie, ceux-là aussi frappent des écuelles et choquent des jarres. L'étude de l'univers tel qu'il est sera pour eux le tambour fixe".

La comparaison est ingénieuse, et mise en un beau langage. Le musicien remarquera ce goût pour les sonorités de percussion, qui appartient encore aujourd'hui à tous les peuples de l'Extrême-Orient. Notre auteur le partage, puisque le progrès consiste pour lui à remplacer les écuelles et les jarres, instruments de fortune du menu peuple, non par des cordes et des flûtes, mais par des cloches et des tambours.

Ch. XIII, p. 2 r° col. 10.

道猶金石一調不更事猶琴瑟每絃改調

„La Voie est pareille aux instruments de métal et de pierre: l'accord une fois établi ne change plus. Les actions sont pareilles au luth et à la cithare, dont chaque corde doit être accordée à nouveau".

Ch. XVII, p. 11 r° col. 4.

趨舍之相合猶金石之一調相去千歲合一音

„Le mouvement et le repos s'accordent comme le métal et la pierre qui une fois réglés restent pendant mille ans à l'unisson".

Ch. XVI, p. 5 v° col. 14.

擊鐘磬者必以濡木…兩堅不能相和

„Pour frapper les cloches et les pierres sonores il faut un bois tendre . . . Deux résistances ne peuvent s'accorder"

Ch. XVI, p. 2 r° col. 17.

鐘之與磬也近之則鐘音充遠之則磬音章

„Si on associe les cloches aux pierres sonores, de près le son des cloches est plein, de loin le son des pierres domine".

Le commentaire explique 充 par 大, grand; un autre texte donne 亮, brillant. Le second membre de phrase amène cette remarque: 音清明遠聞而章著, „le son étant aigu et clair, quand on l'entend de loin, il ressort avec force".

Ch. XVII, p. 10 v° col. 6.

善舉事者若乘舟而悲謌一人唱而千人和

„Celui qui sait mener les affaires est pareil à l'homme qui au départ du bateau entonne le chant d'adieu: mille hommes accordent leurs voix à la sienne".

Le commentaire explique la comparaison: 言能得眾人之心也, „cela signifie qu'il peut gagner tous les cœurs".

Ch. III, p. 12 r° col. 7.

蠶珥絲而商弦絶

Ch. VI, p. 12 r° col. 9.

蠶眲絲而商絃絶或感之也

C'est, on le voit, la même phrase, avec quatre mots ajoutés et 眲 substitué à 珥.

„Quand le ver à soie est prêt à faire son fil, les cordes aiguës se brisent, comme par influence".

Dans l'un et l'autre passage, il s'agit d'effets qui se produisent sans contact matériel. Au chapitre III l'auteur cite, entre autres exemples, les miroirs qui concentrent la chaleur du soleil ou reçoivent

la rosée nocturne. Au chapitre VI, il rappelle que le vent d'est, quand il se lève, provoque une seconde fermentation du vin déjà clair.

Le mot 珥 signifie un pendant d'oreilles, le mot 咡 le coin de la bouche: on dit par exemple 循咡, s'essuyer la bouche. La première leçon est ainsi expliquée par le commentaire, au chapître III:

蠶老絲成自中徹外視之如金精珥表裏見

„Quand le ver à soie est vieux, sòn fil se forme au dedans de lui avant de se répandre au dehors. Il devient alors entièrement semblable, pour la vue, à un pendant d'oreilles en ambre".

Au chapitre VI, 咡絃 est expliqué par 上下絲於口, „agiter le fil de haut en bas dans les mandibules". Cette leçon paraît donner un sens plus naturel.

Le mot 商 a également fait hésiter le commentateur. Au chapitre VI il observe que le ré correspond au métal, le ver à soie au feu, et que le feu dompte le métal. Mais au chapitre III il dit plus simplement:

商音清弦細而急故先絶也

„La note ré est aiguë, la corde fine et rapide, c'est pourquoi elle se rompt avant les autres".

Au chapitre VI, avant de proposer l'autre interprétation, il rappelle aussi, en un assez mauvais langage d'ailleurs, que „la note ré est des cinq la plus mince et la plus rapide".

Nous avons vu plus haut que le mot 商 a souvent le sens général de note aiguë; peut-être le commentaire nous donne-t-il ici l'origine de cette acception. En effet sur le luth à sept cordes, si la corde grave est un ut, la corde la plus aiguë, celle que nous nommerions aujour'hui la chanterelle, est le ré supérieur.

Ch. XIX, p. 3 v° col. 10.

今夫盲者目不能別晝夜分白黑然而搏琴撫弦參彈復徽攫援摽拂手若蔑蒙不失一弦使未嘗鼓瑟者雖有離朱之明攫掇之捷猶不能屈伸其指.

„Or donc un aveugle dont les yeux ne peuvent distinguer le jour de la nuit, ni séparer le blanc du noir, s'il touche du luth, soit qu'il attaque une corde ou deux à la fois, ou qu'après s'être écarté des marques il y revienne, ou qu'il tire la corde à soi ou la repousse, ses mains légères comme un duvet ne manquent jamais la corde. Celui au contraire qui n'a jamais joué de la cithare, eût-il la vue aussi perçante que Lî-tchoū et le mouvement aussi leste que Kiŭ-tchouŏ, sera incapable de plier et déplier ses doigts".

Les expressions techniques sont hors d'usage aujourd'hui: d'autres les ont remplacées. Le commentaire nous les explique ainsi: 參彈幷弦復徽上下手攫援掇摽拂敷也. Il semble que la seconde désigne ce va-et-vient de part et d'autre des marques, que nous appellerions glissando ou vibrato, et dont les traités modernes distinguent avec soin les espèces.

Le commentaire explique aussi 蔑蒙: 言其疾也, „cela signifie leur rapidité". Le *Péi wên yûn foù* ne donne qu'un exemple de cette expression, emprunté à un autre passage de Hoâi-nân Tzè et accompagné de la même remarque.

Enfin d'après le commentaire, Lî-tchoū et Kiŭ-tchouŏ étaient deux contemporains de l'empereur Hoâng-tí, célèbres l'un pour sa vue, l'autre pour son agilité.

Ch. XIX, p. 5 r° col. 1, col. 4, col. 7, col. 9.

邯鄲師有出新曲者託之李奇諸人皆爭學之後知其非也而皆棄其曲此未始知音者也

故有符於中則貴是而同今古無以聽其說則所從來者遠而貴之耳…

琴或撥刺枉橈闊解漏越而稱以楚莊之琴側室爭鼓之…

山桐之琴澗梓之腹雖鳴廉脩營唐牙莫之鼓也通人則不然

鼓琴者期於明廉脩營而不期於濫脇號鐘

„Un maître de musique de Hân-tān ayant mis au jour un morceau d'un nouveau genre l'attribua à Lì k'î. Tous se disputaient pour l'apprendre; après quoi, instruits de leur erreur, ils n'en voulurent plus: c'est qu'ils n'entendaient rien à la musique . . .

„Celui donc qui possède en soi la règle du jugement apprécie la réalité et n'a pas de préférence pour l'ancien ni le nouveau: celui qui n'a pas les moyens de contrôler le dire d'autrui sera réduit à estimer ce qui vient de loin . . .

„Une cithare, fût-elle déformée, tordue, disjointe, percée, si on l'intitule cithare du roi Tchouāng de Tch'où, les petites épouses se disputent pour en jouer . . .

„Un luth fait du sycomore des montagnes, et dont le ventre sera en catalpa des torrents, bien qu'il ait un son pur, harmonieux et brillant, même sur la Dent de T'âng nul n'en voudra jouer. L'homme éclairé ne se conduit pas ainsi . . .

„Quand il joue du luth, il fait état de la clarté, de la pureté, de l'harmonie, de l'éclat du son, non pas des noms de Lán-hiĕ on de Cloche d'appel".

Le commentaire donne ce Lì-k'î comme un „célèbre chanteur de jadis", 古之明倡.

Il explique les expressions qui qualifient le luth de la façon suivante:

機刺不正、枉撓曲弱、闊解壞、漏越音聲散、鳴聲有廉隅、脩營音淸涼聲和調.

La Dent de T'âng, d'après le commentaire du *Livre des eaux*, **水經**, était un pic isolé du mont Yaò 堯, dans le Tchĕ-lí actuel. Le ventre du luth est sans doute sa partie inférieure, qu'on appelle aujourd'hui le fond, 底.

Pour les quatre derniers mots de la dernière phrase, le commentaire nous apprend ceci: 濫脇音不和、號鐘高聲非耳所及也. Dans le premier cas, les notes seraient discordantes, dans le second les sons trop forts pour que l'oreille les apprécie. Ces explications paraissent arbitraires, et ne fournissent pas le sens qu'on attend. Ce que le sage apprécie, c'est la qualité du son; ce qu'il dédaigne, c'est un titre ou une renommée, non une autre qualité de ce même son.

L'expression 號鐘 se rencontre dans les textes suivants:

(張協七命)音朗號鐘、韻淸繞梁(注)並琴名.
(傅休奕琴賦序)齊桓有鳴琴曰號鐘.

Ainsi d'après Foú Hioū-yì, la *Cloche d'appel* était le nom d'un luth qui appartenait au duc Hoân, de Ts'î. L'expression qui précède doit désigner également un instrument ancien. Mais faute d'en connaître un autre exemple, il nous est impossible d'en proposer une traduction.

Tels sont les renseignements que Hoân-nân Tzè nous fournit sur la musique de son temps et les idées qui s'y rattachaient. On voit combien heureusement il complète et anime les préceptes tou-

jours un peu secs des traités spéciaux. Nul doute qu'un semblable dépouillement, sur les autres sujets dont il est amené à parler, ne conduise à des résultats au moins aussi précieux. La tâche est importante, mais non ingrate; le commerce d'un penseur aussi vigoureux et d'un observateur aussi pénétrant est d'un charme qui résiste à l'épreuve des siècles.

NOTE SUR LA GÉNÉRALISATION DE L'EXTRACTION DE LA RACINE CARRÉE CHEZ LES ANCIENS AUTEURS CHINOIS ET QUELQUES PROBLÈMES DU 九章算術

PAR

L. GAUCHET, S. J.

Un procédé de calcul fut connu de bonne heure en Chine, qui, appliqué à une de nos équations entières à coëfficients numériques, permettrait d'en trouver une racine positive si elle existe [1]); il avait atteint son développement complet au 13e siècle comme en témoignent les écrits de 秦九韶 *Ts'in Kiou-chao* et des auteurs qui emploient l'algèbre 天元, mais la terminologie en était encore un peu floue, et le nom par lequel on le désignait ne paraît pas avoir été fixé alors. 開連枝方 pour l'un, il était pour d'autres 開翻法方, ou 開玲瓏翻法方, ou simplement 開方. La diversité de ces expressions n'est pas sans fournir peut-être un précieux renseignement: toutes en effet contiennent les deux caractères 開方, et c'est une première indication pour rattacher ce procédé de calcul à l'extraction des racines, y voir avant tout une extension de ce dernier problème [2]).

1) Mr. Mikami dans son ouvrage *The Development of Mathematics in China and Japan* donne une idée de cette méthode, pp. 47 et seq.

2) Le 九章算術 *Kieou tchang suan chou*, en traitant *ex professo*, appelle 開平方 l'extraction de la racine carrée, 開立方 celle de la racine cubique.

Ces quelques pages ne parlent que de la généralisation de la racine carrée, et ne prétendent pas en faire une étude complète, supposé d'ailleurs que l'on sache extraire une racine quelconque d'un nombre [1]), analogues seront l'extension de la racine carrée et celle qui introduit la méthode 開連枝方 pour une puissance quelconque.

I.

Après le renouveau des études mathématiques qui correspond à la venue des premiers jésuites en Chine la plupart appellent 開帶縱平方 [2]) l'extraction généralisée de la racine carrée, et cette question apparaît liée à l'étude du problème suivant: on donne la surface d'un rectangle et la différence entre ses côtés, en trouver les côtés [3]).

Ce problème semble alors avoir une importance qui le rend quasi classique, on le rencontre dans des ouvrages de vulgarisation qui seraient appelés chez nous des manuels élémentaires [4]).

Il est présenté comme suit dans le 九數存古 [5]) (kiuen 4e, p. 10 et seq.) reproduisant le texte du 田畝算法 [6]):

1) Le 四元玉鑑, publié en 1303, donne un tableau, dit 古法七乘方圖, indiquant les termes et coëfficients à considérer pour extraire les racines jusqu'à celles d'indice 8 inclusivement. En 1723, 梅勿庵 *Mei Ou-ngan*, reproduisant ce tableau dans son ouvrage 歷算全書, y voyait une preuve que l'extraction des racines d'indice supérieur était familière aux anciens Chinois.

2) Ainsi *Mei Ou-ngan*, dans l'ouvrage déjà cité, aux opuscules 筆算 kiuen 5e et 籌算 kiuen 4e.

3) L'extraction généralisée de la racine cubique 開帶縱立方 est rattachée de même à l'étude de problèmes analogues sur un parallèlipipède droit.

4) Par exemple dans le 九數通考 écrit en 1773 par 屈曾發 *K'iu Tseng-fa*, simple et bref résumé de l'encyclopédie mathématique impériale 數理精蘊 de 1713.

5) Ouvrage de 顧觀光 *Kou Koan-koang*, édité en 1892.

6) Ecrit du 13e ou 14e siècle, semble-t-il.

直田積八百六十四步只云濶不及長十二步
問長濶各幾步答曰濶二十四步長三十六步

«Un champ rectangulaire a une surface de 864 pas (carrés); on «dit seulement que la largeur diffère de la longueur de 12 pas et «l'on demande combien de pas ont la longueur et la largeur. Ré- «ponse, largeur 24 pas, longueur 36 pas».

術曰置積爲實以不及步爲從方開平方除之
得濶

«Méthode: Disposer la surface comme *che*, prendre la différence des «pas (entre les côtés) comme *ts'ong fang*; par la méthode généra- «lisée d'extraction de la racine carrée, on obtient la largeur» [1]).

Un développement explicatif indique comment conduire l'opération qui est supposée faite avec des baguettes à calcul, suivant la méthode nommée 布算 par les auteurs chinois [2]).

---

1) L'expression 開平方除之, intraduisible littéralement, s'emploie aussi pour l'extraction ordinaire de la racine carrée; les caractères 實 et 從方 ne pourraient être rendus que par des périphrases dont le sens ressort de la solution du problème: le *che* désigne le nombre sur lequel on opère, le *ts'ong fang* correspond au terme nommé dans l'extraction ordinaire des racines 定法 par le *Kieou tchang soan chou*, 方法 par les autres auteurs.

2) Ainsi l'appelle par exemple *Mei Ou-ngan* passim dans son ouvrage déjà cité, et spécialement dans 古算衍略. — 布算, mot à mot «disposer des baguettes à calcul»; le caractère 算 s'écrivait autrefois 笇 ou 祘 et *Mei Ou Ngan* croit que cette dernière forme est une quasi représentation des nombres formés avec des baguettes à calcul; sur le sens de 布, comparez à l'expression 布置 ranger, disposer; 置 est précisément le caractère employé ici et ailleurs pour indiquer qu'avec des baguettes on forme le nombre sur lequel on raisonne. Cet emploi des baguettes à calcul a été souvent décrit (cf. Vissière, *Recherches sur l'origine de l'abaque*; Mikami *opere citato*, p. 27, 28). Les nombres disposés horizontalement et lus de gauche à droite, comme nous le faisons; les chiffres, < 5 représentés par autant de baguettes horizontales ou verticales qu'ils ont d'unités, tandis que pour les chiffres > 5 une baguette horizontale (ou verticale) représentant 5 on y ajoute autant de baguettes verticales (ou horizontales) que le chiffre a d'unités au-dessus de 5; la confusion entre deux chiffres voisins est évitée par l'alternance des positions horizontales et verticales des baguettes; le zéro n'existant pas à l'origine, sa place était laissée vide; telles sont les caractéristiques de cette méthode.

草曰置積八百六四于第二級置從方十二于第三級置隅一于第四級方進一位隅進二方位約商二十

«Explication: disposer (置) la surface sur la 2e ligne horizontale, «le *ts'ong fang* 12 sur la 3e, le *yu* [1]) qui est 1 sur la 4e; le *ts'ong* «*fang* doit être avancé d'un rang (vers la gauche) [2]), le *yu* de deux; «le nombre racine à essayer [3]) est environ 20».

Ce nombre à essayer s'écrit à la 1ère ligne réservée dans ce but, et le tableau ci-dessous est ainsi formé:

=○	商	*chang*	1ère	ligne	horizontale	級
𝍧𝍮𝍣̸ [4])	實	*che*	2e	»	»	級
−‖	從方	*ts'ong fang*	3e	»	»	級
|	隅	*yu*	4e	»	»	級

示商二十以商二乘隅一百得二百以加方一百二十得方三百二十又以商二乘之得六百

---

1) Dans l'extraction ordinaire des racines, on lit au *Kieou tchang soan chou*: 借一算置於下, «prendre une baguette et la disposer en bas»; cette baguette est appelée 下法 *hia fa* dans le 孫子算經 qui en dit 借一算爲下法; c'est à ce *hia fa* que correspond ici le *yu*. (Sur l'extraction de la racine carrée dans ces deux ouvrages, on peut consulter Mikami, *opere citato*, p. 13, 29 et 30).

2) 進一位 et plus bas 退一位, expressions consacrées pour indiquer qu'il faut avancer un chiffre d'un rang vers la gauche, le reculer d'un rang vers la droite.

3) Dans l'extraction ordinaire des racines, les recherches de chaque chiffre successif sont appelées 示商, 次商 etc. 商 caractérise tantôt le chiffre que l'on cherche, tantôt l'opération qui le fait trouver. Le *Kieou tchang soan chou* emploie le caractère 議 à la place de 商.

4) L'habitude de barrer comme on le fait ici le dernier chiffre à droite pour exprimer que le nombre est soustractif, semble s'être introduite quand on a voulu *écrire* dans le texte d'un livre le détail des opérations faites avec les baguettes; encore avant cette notation se servit-on d'encre rouge pour les nombres additifs, noire pour les soustractifs; cela correspondait bien à l'ancien emploi d'un double jeu de baguettes, les unes rouges pour les nombres additifs 正, les autres noires pour les soustractifs 負. On sait que la distinction entre les nombres 正 et 負 est donnée dans la méthode 方程 telle que l'explique le *Kieou tchang soan chou*.

四十以減實八百六十四餘二百二十四爲次
商實又以商二乘隅一百得二百以加方三百
二十得五百二十爲次商方方一退隅二退

«Le premier nombre à essayer est 20. Avec le chiffre à essayer 2, «multiplier le *yu* 100, ajouter ce nombre au *fang* (c'est-à-dire le «*ts'ong fang* multiplié par la puissance de 10 qui correspond au «chiffre qu'on essaie) 120, on a 320; puis multiplier par le chiffre «essayé 2, on obtient 640; retrancher du *che* 864, le reste 224 sera «le *che* pour la recherche du 2e chiffre. A nouveau avec le chiffre «essayé 2, multiplier le *yu* 100, d'où 200, y ajouter le *fang* 320, «on obtient 520; c'est le *fang* pour la recherche du 2e chiffre; «reculer le *fang* d'un rang, le *yu* de deux rangs (vers la droite).»

On a alors le tableau suivant, qui n'est pas comme juxtaposé au premier tableau, mais est celui-ci même transformé en manipulant les baguettes à calcul.

||||	*chang*
|| = ╪╪╪╪	*che*
≣ ||	*fang*
|	*yu*

次商四以商四乘隅一得四加方五十二得五
十六又以商四乘之得二百二十四減實適盡

«Le 2e chiffre à essayer est 4. Avec ce chiffre, multiplier le *yu* 1, «d'où 4; ajouter au *fang* 52, d'où 56; à nouveau multiplier ce «nombre par le chiffre à essayer 4, d'où 224, retrancher du *che*, «on l'atteint complètement (le reste est nul).»

Le nombre trouvé 24 est la largeur cherchée [1]).

Pour obtenir directement la longueur 36, deux genres de calcul sont indiqués ensuite, dont la seule différence vraiment notable

1) On peut remarquer que ce calcul fait trouver la racine positive de l'équation

$$x^2 + 12x - 864 = 0.$$

avec le précédent est que le terme correspondant au *ts'ong fa* s'introduit comme soustractif, et cela n'est pas pour étonner qui se souvient que, dès l'époque du *Kieou tchang soan chou*, les mathématiciens chinois caractérisaient de façon spéciale les nombres à ajouter et ceux à retrancher dans les opérations [1]).

II.

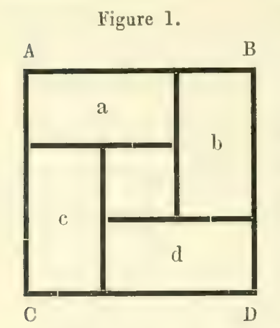
D'après les calculs reproduits plus haut, disposition en lignes superposées des nombres qui interviennent, noms à eux donnés de *che*, de *ts'ong feng* ou *fong*, de *yu*, tout paraît indiquer comme origine de la méthode l'extraction ordinaire de la racine carrée. On cherche vainement chez les auteurs chinois la genèse de ce procédé, et, à défaut de renseignement, on est tenté de croire que le précédent problème sur le rectangle servit à la pensée chinoise d'intermédiaire pour passer de l'extraction des racines au procédé

1) Ces nouveaux calculs font trouver la racine positive de l'équation

$$x^2 - 12x - 864 = 0.$$

Dans le texte d'où j'extrais ce problème, une autre méthode par représentation géométrique ramène à une extraction ordinaire de racine carrée. On remarque (fig. 1) qu'un carré A B C D dont le côté est la somme de la longueur et de la largeur cherchées est équivalent à 4 fois le rectangle donné (les surfaces a, b, c, d), plus au carré central dont le côté est la différence connue entre la longueur et la largeur. La surface A B C D est donc mesurée par le nombre $12^2 + 4 \times 864$; une extraction de racine carré donne la somme des deux nombres cherchés, d'où ces nombres. Fait assez curieux, on obtient ainsi une sorte de représentation géométrique de notre résolution de l'équation du 2[e] degré; les équations proprement dites, caractérisées par l'emploi du signe $=$, n'apparaissent d'ailleurs dans les écrits chinois qu'après la venue des 1[ers] jésuites; sous le nom de 借根方, on en trouve l'emploi dans l'Encyclopédie de 1713 rédigée avec la collaboration des missionnaires. Le problème sur le rectangle, étudié au kiuen 11[e], y est résolu par l'ancienne méthode, puis au moyen d'une équation du 2[e] degré, dont le calcul est alors simplement indiqué, (formation du déterminant etc...), et non légitimé. Au kiuen 23[e] sont donnés et traités de même les problèmes analogues pour le parallèlipipède droit.

Figure 1.



plus fécond[1]) signalé au début de ces réflexions; pareille hypothèse est du moins séduisante et paraît se légitimer sans trop de difficulté.

Le problème sur le rectangle était en effet résolu pratiquement dans toute extraction de racine carrée et se posait nécessairement à qui analysait le mécanisme de ce dernier calcul tel qu'il est exposé dans le *Kieou tchang soan chou*[2]) dans ses commentaires surtout.

Evidemment ce mécanisme, quant au fond, est identique à celui décrit dans nos livres occidentaux; mais alors qu'enfants nous avons appris à légitimer le calcul par la relation algébrique $(a + b)^2 = a^2 + 2\,a\,b + b^2$, c'est, pourra-t'on penser, par une représentation géométrique que les Chinois ont trouvé la solution; ou du moins, pour ne pas affirmer plus que ne disent les livres qui nous restent, c'est par une représentation géométrique que les commentateurs du *Kieou tchang soan chou* expliquent et légitiment les opérations.

Le plus ancien d'entre eux dont le texte nous soit parvenu complet, 劉徽 *Liou Hoei*[3]) fait les considérations suivantes. Soit

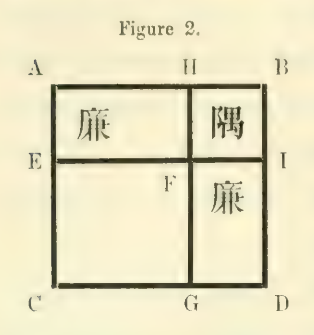
1) «Procédé plus fécond», ne disons pas connaissance d'une méthode pour résoudre les équations numériques, cette idée est vraiment trop étrangère aux anciens Chinois. En étudiant l'histoire des mathématiques, on peut se proposer avant tout de connaître les résultats acquis à telle ou telle époque, et il est commode alors de les exprimer dans notre langage mathématique moderne; mais à faire cette transposition ne risque-t'on pas de déformer les idées des auteurs, de leur substituer nos propres déductions, à tout le moins de donner au lecteur l'impression que la pensée ancienne rejoint trop facilement la nôtre?

2) Date, origine de cet ouvrage ne seront sans doute jamais fixées exactement (cf. Mikami, *opere citato*, p. 9); ce qu'on peut dire de plus sûr, c'est qu'il représente, l'astronomie exceptée, la somme des connaissances mathématiques chinoises un peu avant l'ère chrétienne. Son importance vient surtout de l'influence prépondérante qu'il a exercée sur les écrivains des siècles suivants; toute la mathémétique chinoise porte son empreinte, et comme idées et comme terminologie.

3) Le commentaire de Liou Hoei fut écrit en 263; ses figures comme celles du *Kieou tchang soan chou* ont été perdues, celles des éditions modernes sont des reconstitutions.

un carré A B C D (fig. 2), si à son intérieur nous enlevons un carré E F C G, la surface restante est formée d'un autre carré qu'on appelle 隅 *yu*, et de deux rectangles dits 廉 *lien*, dont les côtés sont ceux du carré E F C G et du *yu*; d'où cette remarque obvie: cherchant la racine carrée d'un nombre, 324 par exemple (carré de 18), quand on a retranché de 324 le carré de 10, le reste 224 représente la surface somme du carré *yu* et des 2 rectangles *lien*. Sur la figure, juxtaposons les 2 rectangles *lien*, le côté adjacent étant celui du *yu*, la surface restante représentée par 224 deviendra celle d'un rectangle dont l'un des côtés est celui du *yu*, l'autre la somme de ce côté et du double du côté de E C F G. Le 1er chiffre de la racine une fois obtenu, la question se pose donc ainsi d'après la représentation géométrique employée: connaissant la surface d'un rectangle et la différence entre ses côtés, trouver les côtés; c'est le problème résolu plus haut. Que dans l'extraction de la racine carrée un des côtés du rectangle soit mesuré par un nombre multiple de 10, il en résulte une disposition différente des calculs pour le cas général, les opérations à faire sont les mêmes.

Figure 2.



Bien que le problème fût résolu dans l'extraction de la racine carrée, il reste de savoir si les vieux auteurs en avaient conscience, s'ils avaient eu l'idée de juxtaposer comme nous l'avons fait, les deux rectangles *lien*? Une étude détaillée du commentaire de *Liou Hoei* ferait vraisemblablement répondre par l'affirmative: le *Kieou tchang soan chou* dit qu'il faut doubler le 1er chiffre de la racine (multiplié d'ailleurs par la puissance convenable de 10) et *Liou Hoei* explique qu'on forme ainsi la longueur 袤 d'un rectangle [1]) tandis

1) 倍之者豫張兩面朱冪定袤. Les surfaces appelées 朱 correspondent dans la figure aux deux rectangles *lien*.

qu'un autre auteur 李雲門 *Ly Yun-men* ajoute que la largeur 廣 [1]) de ce rectangle est le côté du carré additif (chiffre suivant de la racine multiplié par la puissance convenable de 10), puis il interprète le sens de l'expression 定法 en disant que la largeur du rectangle n'est pas déterminée au lieu que l'est sa longueur.

Longtemps semble-t'on avoir été avant de traiter à part le problème sur le rectangle; l'ouvrage connu le plus ancien où il est signalé est une étude du 13[e] siècle sur le *Kieou tchang soan chou* due à 楊輝 *Yang Hoei*, et la représentation géométrique qui fournit la solution du problème paraît bien rappeler celle de *Liou Hoei* pour l'extraction de la racine carrée [2]).

De quelque façon d'ailleurs que les Chinois aient été amenés à employer l'extraction généralisée de la racine carrée, ce procédé était certainement connu dès l'époque où fut rédigé le *Kieou tchang soan chou*, comme le prouve le problème suivant tiré du 9[e] kiuen de cet ouvrage.

今有邑不知大小各中開門出北門二十步有木出南門十四步折而西行一千七百七十五步見木問邑方幾何荅曰二百五十步

«Il y a une ville (de forme carrée) dont on ignore la longueur «des côtés; au milieu de chacun d'eux s'ouvre une porte. Au-delà «de la porte nord à 20 pas, il y a un arbre; sortant par la porte «sud, à 14 pas tournant et marchant vers l'ouest 1775 pas, on

1) 倍示商爲兩廉之定袤待次商以爲廣廣無定而袤有定故曰定法也. Le passage de *Ly Yun-men*, tiré du 九數存古 kiuen 4[e], indique que le rectangle était lui même considéré comme la somme d'un carré et d'un rectangle. Le sens de 袤 et 廣 comme longueur et largeur d'un rectangle est confirmé par les autres passages des commentateurs étudiant diverses combinaisons de figures, au 9[e] kiuen du *Kieou tchang soan chou*, à propos des propriétés du triangle rectangle (voir infra).

2) N'ayant pas eu sous la main cet écrit, je ne le connais que par ce qu'en dit Mr. Mikami.

«aperçoit l'arbre. Quelle est la longueur des côtés de la ville. Ré-«ponse: 250 pas.»

術日以出北門步數乘西行步數倍之爲實并出南門步數爲從法開方除之卽邑方

«Métbode: prendre le nombre de pas hors de la porte nord, le «multiplier par le nombre de pas faits vers l'ouest, d'où le *che*; «ajouter le nombre de pas faits hors de la porte sud (au 1er nombre «dont il est question, le nombre de pas hors de la porte nord), «d'où le *ts'ong fa*; extraire (par la méthode généralisée) la racine, «d'où le côté de la ville» [1]).

Les caractères 開方除之 du texte sont employés aussi par le *Kieou tchang soan chou* pour l'extraction ordinaire de la racine carrée; mais, en dehors de la vafeur du *che* (71000) et de la solution donnée (250), l'expression *ts'ong fa*, indiquant pour le calcul un nombre à préparer avec le *che*, avertit que nous ne sommes pas en présence d'une extraction ordinaire de racine; aussi bien nous retrouvons la terminologie connue de l'extension de la racine carrée. Fait à remarquer, ni *Liou Hoei*, ni les autres commentateurs n'éprouvent le besoin d'expliquer la nature du calcul 開方 employé ici; à les lire, on les croit en face d'une opération bien connue, classique, et on en conclut indubitablement que l'emploi de la méthode généralisée d'extraction de la racine carrée était courant chez les anciens Chinois.

Comme dans la plupart des cas, le texte du *Kieou tchang soan chou*

---

1) Mr. Mikami, après avoir donné l'énoncé de ce problème (p. 24) continue: «The «solution of this problem is very remarkable, because it is not given in a rule as usual, «that is equivalent to a formula. It is only indicated that the answer should be ob-«tained by evolving the root of an expression which expresses nothing but the equation $x^2 + (20 + 14)x - 2 \times 20 \times 1775 = 0$». Il a soin d'ajouter: «We don't find in the text «anything referring to such an equation», et, remarquant dans le texte les caractères 從法, il conclut lui aussi que la solution a dû être trouvée par une extraction généralisée de racine.

est d'une concision quelque peu déconcertante; *Liou Hoei*, dans son explication, retrace t'il bien la marche suivie par le 1er auteur? on n'oserait l'affirmer, mais son raisonnement est le plus ancien qui soit resté relativement à ce problème, et partant n'est pas sans intérêt; il contient deux parties, la 1ère commentant le texte jusqu'aux caractères 爲實, la 2e commentant la fin du texte.

Début du commentaire de *Liou Hoei*.

此以折而西行爲股自木至邑南十四步爲句以出北門二十步爲句率北門至西隅爲股率卽半廣數故以出北門句率乘西行股得半廣股率乘句之冪然此冪居半以西故又倍之合半以東也

«Prendre le nombre de pas faits de B vers l'ouest comme *kou* [1]) «(B C) celui depuis l'arbre A jusqu'en B comme «*kiu* [1]) (A B), le nombre de pas hors de la «porte nord (A D) comme *kiu choai* [2]), la dis«tance de la porte nord au coin ouest (D E) «comme *kou choai*, et c'est aussi la demi largeur [3]). «Dès lors avec le *kiu choai* hors de la porte nord «(A D), multipliant le *kou* marche faite vers «l'ouest (B C), on obtient la surface formée par le produit du *kou*

Figure 3.

1) 股 *kou*, 句 *kiu* sont deux caractères consacrés pour exprimer les deux côtés de l'angle droit d'un triangle rectangle *kou* correspondant au plus grand des deux. 短面曰句、長面曰股 dit Liou Hoei; cette terminologie remonte au 周髀算經 et peut-être plus haut encore.

2) 率 *choai*, expression technique qui intervient dans la règle de trois telle que la concevaient les anciens Chinois; c'est une des méthodes importantes du *Kieou tchang soan chou* où elle n'est pas du reste exposée *ex professo*. Ce caractère 率 montre bien que dans la pensée de Lieou Hoei intervient ici une propriété des propositions dans les triangles semblables formés.

3) «La demi-largeur» non seulement du côté de la ville, mais du rectangle à considérer pour obtenir la solution du problême; tout le contexte montre que ce dernier sens est celui de 廣 dans cet endroit.

«*choai* (DE) ou demi largeur et du *kiu* (AB). Cette surface occupe «la place d'une demi (surface) prise du côté ouest, d'où la doubler «pour l'unir à la demi (surface) prise du côté est.»

Ce début revient, au moyen des triangles semblables ADE, ABC à faire constater l'égalité de deux surfaces, l'une un rectangle double d'un autre dont les côtés AD, BC sont connus, et dont la surface (dès lors connue) est le *che*, l'autre le rectangle IFGK.

Le début du commentaire amène à évaluer la surface du rectangle IFGK; la fin fera trouver la différence entre ses côtés.

Fin du commentaire.

此術之冪東西廣如邑方[1]南北自木盡邑南十四步爲袤合南北步數爲廣袤差故連并兩步數爲從法以爲隅外之冪也

«Surface considérée dans cette méthode: de l'est à l'ouest, la lar- «geur, qui est égale au côté de la ville; du sud au nord, la lon- «gueur, qui depuis l'arbre (traverse) complètement la ville jusqu'à «14 pas au sud (de la ville). Unissant le nombre de pas au nord «et au sud de la ville, c'est la différence entre la longueur et la «largeur, d'où les ajoutant, on a le *tsʻong fa* à prendre pour (former) «la surface qui est en dehors du carré construit sur le côté cherché.»

On retrouve dans ce passage allusion manifeste au problème sur le rectangle: le rectangle IFGK a une surface comme évaluée dans la 1ère partie du commentaire; on considère sa longueur 袤, sa largeur 廣, on se procure leur différence 廣袤差 qui, connue, est prise comme 從法 *tsʻong fa* et qui, multipliée par le côté cherché reproduira la surface à ajouter au carré 隅 *yu* du côté cherché pour retrouver le rectangle IFGK (fig. 4).

Figure 4.

隅
從法

1) Le texte de *Liou Hoei* est douteux dans ce passage; la version a été choisie qui est généralement adoptée par les critiques chinois.

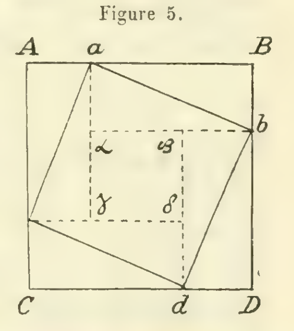
Et ces explications données, *Liou Hoei* ne croit rien devoir ajouter, il est en présence d'une question supposée connue.

Le cas précédent est le seul, croyons-nous, où, dans le *Kieou tchang soan chou* soit employée l'extraction généralisée des racines. Mr. Mikami semble la voir intervenir pour la solution de deux autres problèmes [1]), mais la méthode suivie *Liou Hoei* les ramène à une extraction ordinaire de racine.

Le premier de ces problèmes peut s'énoncer ainsi: dans un triangle rectangle, on connaît l'hypoténuse 弦 (d = 10) et la différence 句股差 (l = 6, 8) entre les 2 autres côtés (h et b); trouver les 2 côtés de l'angle droit h et b.

Selon *Liou Hoei*, la solution est fournie par la figure appelée 句股差句股并與弦互求之圖 [2]), figure qui donne les relations entre l'hypoténuse, la somme et la différence des deux autres côtés. Soit un carré A B C D (fig. 5) de côté égal à la somme des deux côtés de l'angle droit, h et b; sur A B prenons A a = au *kiu*, et sur A C prenons A c = au *kou*; de même sur D B prenons D b = au *kou* et sur D C prenons D d = au *kiu*, complétons la figure ci-jointe (fig. 5) qui s'explique facilement:

Figure 5.



1) *Opere citato* p. 23. «The height (h) of a door is 6,8 feet (l) longer than its «breadth (b) and the diagonal line measures 10 feet (d). How long are its breadth and height? «(Problème tiré du 9e kiuen du *Kieou tchang soan chou*).

«The solution of this problem is effected by the formulae

$$\text{«}\quad b = \sqrt{\frac{1}{2}\left[d^2 - 2\left(\frac{l}{2}\right)^2\right]} - \frac{l}{2} \qquad h = \sqrt{\frac{1}{2}\left[d^2 - 2\left(\frac{l}{2}\right)^2\right]} + \frac{l}{2}$$

«The way of derivation of these formulae remains questionable. But it will be seen «that the expressions represent the positive roots of the litteral quadratic equations «$x^2 + (x \pm l)^2 = d^2$.

«There is a door, whose height and breadth are unknown, and there is a rod of un«known length. It is only said that the rod is 4 feet (a) longer than the breadth of the «door and 2 feet (b) longer than its height, being equal to its diagonal. It is required to «find these three lengths (9e kiuen du *Kieou tchang soan chou*).

«Here the breadth is given by $\sqrt{2ab} + b$, the height by $\sqrt{2ab} - b$ and the rod's

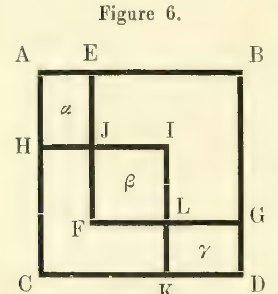
le côté du carré $\alpha\beta\gamma\delta$ est égal à la différence donnée du *kou* et du *kiu* ($h - b = l = 6{,}8$), le côté du carré a b c d est égal à l'hypoténuse donnée ($d = 10$) et les 8 triangles formés sont égaux au triangle considéré. Le carré A B C D est d'ailleurs équivalent à 2 fois le carré a b c d — le carré $\alpha\beta\gamma\delta$. Ayant donc d et $h - b = l$, on en tire par simple extraction de racine la somme $h + b$ puis h et b par une addition et une soustraction [3]).

Le second problème en question est celui-ci: dans un triangle rectangle, les différences (a et b) entre l'hypoténuse et les 2 autres côtés sont 4 et 2, trouver les trois côtés.

Pour *Liou Hoei* la solution s'obtient par une figure appelée 句弦差股弦差求句股弦之圖, et construite précisément pour la solution du problème proposé ci-dessus.

Soit un carré A B C D (fig. 6) de côté égal à l'hypoténuse; à son intérieur formons les carrés B E F G de côté égal au *kou*, C H I K de côté égal au *kiu*. On voit immédiatement (à cause de la relation entre les trois carrés) que la somme des rectangles α et γ est équivalente au carré β; les côtés de α et γ sont d'ailleurs a et b [4]), celui du carré β est la différence entre le *kou* et le *kiu*; on a donc cette différence en extrayant la racine carrée de 2 a b; y ajoutant H J (b), puis

Figure 6.



«length by $\sqrt{2ab} + a + b$....... The expressions found in this rule also seem to arise «from a quadratic equation».

2) Cette figure et les suivantes sont reconstituées dans les éditions modernes du *Kieou tchang soan chou*.

3) En notation européenne, on a d'après la figure $(h + b)^2 = 2d^2 - (h - b)^2 = 2d^2 - l^2$. Selon *Liou Hoei*, le *Kieou tchang soan chou*, en faisant les calculs, ne considère que la demi-figure et est amené à former $\left(\frac{h+b}{2}\right)^2$, ce qui lui fait trouver le résultat écrit en formules par Mr. Mikami.

4) Sur cette figure, près des côtés A H, A E de α, on lit 句玄差爲袤, et 股弦差爲廣: on retrouve les caractères 袤 et 廣 dans le sens signalé plus haut de longueur et largeur d'un rectangle.

EJ(a), on a le *kou* et le *kiu*; y ajoutant de même JE(a) et LK(b), on a l'hypoténuse. Si *Liou Hoei* avait exprimé ses opérations dans notre algèbre, il aurait écrit les expressions données par Mr. Mikami: $\sqrt{2ab}+a$, $\sqrt{2ab}+b$, $\sqrt{2ab}+a+b$.

Le commentaire de *Liou Hoei* contient au kiuen 9e une autre allusion à l'extension généralisée des racines [1]), mais le texte, corrompu en cet endroit, [2]) ne nous renseigne guère. Certains croient y retrouver le même sens que celui d'un passage de 趙君卿 *Tchao Kiun Kʻing*, commentant sous la dynastie des Han le 周髀算經. Ayant eu, lui aussi, l'occasion de former la figure 5, il en tire un moyen de trouver les côtés de l'angle droit, l'hypoténuse (a) et la différence (b — c) entre ces côtés étant connues 以差實減弦實半其餘, retrancher du carré de l'hypoténuse le carré de «la différence des côtés, dit-il, prendre la moitié de ce qui reste». Or cette moitié, d'après la figure, est le rectangle double du triangle donné, dont l'opération précédente fait trouver la surface égale à $\frac{1}{2}[a^2 - b - c^2]$, en fonction de quantités a, b — c supposées connues. Pour obtenir le *kou* et le *kiu*, b et c, on est donc ramené au problème classique du rectangle [3]); aussi *Tchao Kiun Kʻing* continue-t'il: 以差爲從法開方除之復得句, «prendre la différence des côtés comme *tsʻong fa*, extraire la racine «(par la méthode généralisée) on obtient le *kiu*», d'où ensuite le *kou*.

Dans ses considérations sur le triangle rectangle, *Tchao Kiun-kʻing* se sert encore ailleurs du problème sur le rectangle: à l'in-

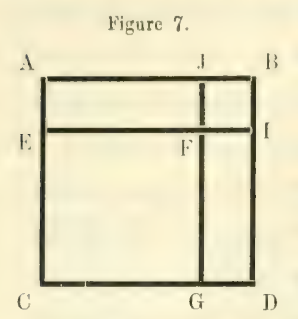
1) On en a la preuve par les caractères 爲從法、開方 qu'on y lit.

2) Les annotateurs ne savent comment le comprendre: 而殘缺失次遂不可通, disent-ils.

3) Si le sens du texte douteux de *Liou Hoei* est bien retrouvé par la comparaison faite avec ce passage de *Tchao Kiun kʻing*, il indiquerait l'extension de la racine carrée pour résoudre par une seconde méthode le 1er problème où Mr. Mikami croit de fait voir intervenir ce procédé.

térieur du carré A B C D (fig. 7) de l'hypoténuse (a), il a formé le carré C E F G d'un côté de l'angle droit, du *kou* (b) par exemple; la surface restante A E F G D B est dès lors équivalente au carré du *kiu* (c) [1]). Juxtaposant le rectangle E G D I au côté droit de B I F J, on a un rectangle de surface c^2 dont la différence des côtés est le double de b; d'où cette conclusion: 倍股在兩邊爲從法開矩句之角卽股弦差 [2]).

Figure 7.



L'étude de cette figure permet dès lors ayant les 2 côtés de l'angle droit b et c de se procurer directement a — b et a — c au moyen de l'extraction généralisée de la racine carrée.

III.

Chez les plus anciens auteurs chinois connus l'extension de la racine carrée apparaît donc liée au problème sur le rectangle; mais il n'en est plus de même au 13e siècle, en particulier dans les écrits qui se servent des méthodes 天元 et 四元: tout problème s'y termine par un tableau dit 開方式 [3]) qui amène, sauf cas particulier [4]) à une extraction généralisée de racine.

1) Cette figure reçoit le nom de 句實之矩圖 et la figure analogue où le carré intérieur serait celui du *kiu* est appelée 股實之矩圖. Le but immédiat de ces figures paraît être de transformer le carré d'un côté de l'angle droit en un rectangle et d'être la représentation géométrique des formules $c^2 = (a + b)(a - b)$ et $b^2 (a + c)(a - c)$; on trouve en effet juxtaposés aux rectangles A E F J et F I G D les caractères 股弦并爲袤 et 股弦差爲廣.

2) L'expression 矩句 paraît indiquer pour *Tchao Kiun-k'ing* la surface du carré du *kiu* (c) en tant que transformée en 2 rectangles comme l'indique la figure, ou en un seul de côtés a + b et a — c. 甄鸞. *Tchen Loan*, qui au 6e siècle réédita le commentaire de *Tchao Kiun-k'ing* ajoute une explication qui enlève au texte toute obscurité, s'il en restait: 矩句之實九以倍股八爲從法開方除之得一爲股弦差. Les nombres 9, 8, 1 correspondent au cas fameux où les côtés du triangle sont 3, 4 et 5.

Si toutefois l'idée de généraliser l'extraction des racines est venue à propos du problème sur le rectangle, la disposition même des opérations pour l'extraction ordinaire de la racine carrée [5]) pouvait aider à pousser plus avant et à détacher l'extension de la racine carrée du cas particulier qui l'aurait fait naître.

Le 孫子算經 [6]) nous détaille cette disposition des calculs. Soit l'exemple donné dans cet écrit, extraire la racine carrée de 2 3 4 5 6 7. A la 2e ligne horizontale, on dispose le *che*, le nombre donné laissant une 1ère ligne pour écrire les chiffres de la racine. A la 4e ligne, on place une baguette à calcul dite 下法 *hia fa* qui caractérise le rang du 1er chiffre à trouver, ici c'est le rang des centaines, cette baguette se placera donc sous le chiffre 3 du *che*. La 3e ligne est réservée pour le 方法 *fang fa* et les manipulations à lui faire subir.

Arrêtons-nous au tableau obtenu quand le 1er chiffre de la racine, 4, a été trouvé et quand du *che* on a extrait le carré correspondant. Le *che* ainsi modifié devient 7 4 5 6 7, le *hia fa* pour le 2e chiffre à trouver sera placé sous les centaines, et à la 3e ligne sera le *fang fa*, double de la racine obtenue multiplié par 10, rang du 2e chiffre à trouver; d'où ce tableau

𝍣					
𝍦	𝍬	𝍤	𝍮	𝍯 [7])	*che*
	𝍧	〇	〇	〇	*fang fa*
		𝍠	〇	〇	*hia fa*

3) On pourra trouver des exemples de ces tableaux au Vol. XIV du *T'oung-pao*, pp. 564 et seq. dans un article du R. P. Van Hée.

4) C'est le cas où le problème se termine par une simple division; même alors on trouve chez certains auteurs la formule ordinaire 得開方式.

5) Pour les racines d'indice supérieur, les calculs sont disposés de façon analogue au cas de la racine carrée.

6) Pour cet écrit encore on n'ose fixer une date certaine; d'aucuns le font remonter au 6e siècle avant l'ère chrétienne, d'autres en feraient vivre l'auteur sous les Han. Cf. Mikami, *op. cit.* p. 25, 26.

7) *Ecrivant* ce tableau, nous employons la notation de date postérieure, le dernier chiffre à droite barré pour indiquer qu'il faut le prendre comme soustractif.

Le chiffre suivant de la racine est 8; on multiplie par lui le *hia fa* d'où 800, on ajoute au *fang fa*, d'où 8800, on multiplie à nouveau par 8 et on retranche du *che.* Si le reste est nul, la racine est un nombre exact de dizaines, sinon le reste obtenu est le nouveau *che* pour la recherche du 3e chiffre.

Supposé donc que la racine fût un nombre exact de dizaines, prenant le chiffre des dizaines 8, multipliant par son carré le *hia fa*, par lui même le *fang fa* et additionnant, on devrait retrouver le *che.*

Pour le chiffre suivant de la racine, le tableau modifié devient

𝍣	𝍧			
	𝍫	𝍠	𝍮	*che*
	𝍨	𝍮	〇	*fang fa*
			𝍠	*hia fa*

A nouveau on peut se dire que, supposé la racine un nombre exact d'unités, le chiffre des unités à trouver est tel que multipliant par son carré le *hia fa*, par lui même le *fang fa* et additionnant on devrait retrouver le *che.*

Comparons maintenant à un tableau 開方式 rencontré à la fin d'un problème résolu par l'algèbre 天元 ou 四元, par ex. au tableau auquel amène le problème numéroté 23 dans l'article du R. P. Van Hée (cf. *T'oung pao,* Vol. XIV, p. 550 et 566)

𝍠	𝍮	𝍨	〇	𝍤
		𝍡	𝍰	〇
			𝍪	𝍣

Pour trouver la solution numériqne du problème, on doit de ce tableau, conclure à un nombre tel que son carré étant multiplié par 24 (ligne inférieure), lui-même par 280 (ligne intermédiaire) et les deux produits étant additionnés, la somme reproduise le nombre 16905 (ligne supérieure).

Forme, sens de ces tableaux 開方式 et des tableaux formés dans l'extraction de la racine carrée sont donc identiques, et c'est le principal, semble-t'il: après cela l'idée paraît naturelle qui aurait

généralisé les tableaux de la racine carrée sans se préoccuper si le nombre d'unités à trouver est plus grand ou plus petit que 10, et sans exclure le cas où les nombres analogues au *fang fa* et au *hia fa* seraient soustractifs [1]). Cela fait et l'extraction de la racine n^e^ connue, assez simple il était de généraliser d'une façon complète. Comment, par qui se sont faits ces progrès? l'histoire nous a peu renseignés jusqu'ici [2]), mais on croit les pressentir, les deviner sans faire intervenir aucune idée étrangère à la mentalité chinoise [3]).

Bien différente de la nôtre était cette mentalité; on a comparé parfois la méthode chinoise de l'extraction généralisée des racines à celle de Horner pour la résolution des équations numériques, mais l'analogie des procédés ne doit pas faire oublier la différence des idées au point de vue mathématique. Ayant généralisé l'extraction des racines, les Chinois pour avoir la solution de problèmes numériques, ont eu l'idée de former les tableaux 開方式 parce qu'ils possédaient à l'avance un moyen d'en tirer le nombre cherché; et c'est l'inverse en quelque sorte de la marche suivie en occident, où procédant algébriquement sur des égalités [4]), nous étions

---

1) Cette introduction des termes soustractifs au *fang fa* et au *hia fa* était la plus délicate; on voudrait savoir qui la fit le premier et comment il y fut amené.

2) Les auteurs chinois modernes notent que la généralisation de la racine cubique est fréquemment employée par 王孝通 *Wang Hiao-t'ong* (1ère moitié du 7e siècle) dans son écrit 緝古算經 qui se réfère à des procédés et problèmes anciens; puis au 13e siècle, on trouve l'emploi de la méthode 開連枝方 sans aucune restriction; tels sont les brefs renseignements historiques que l'on a sur ce sujet.

3) Il serait intéressant de savoir comment, au 13e siècle, dans le 數書九章 où n'apparaît pas, explicitement au moins, l'algèbre 天元, *Ts'in Kieou-chao* introduisait les différents termes 廉 (correspondant pour le cas général au *ts'ong fa* du cas de la racine carrée) et le terme *yu*. Là mieux que dans l'étude des problèmes résolus par l'algèbre 天元, on trouverait peut-être le véritable sens mathématique de la méthode 開連枝方.

4) Les égalités n'apparaissent dans les ouvrages chinois qu'après la venue des premiers missionnaires jésuites; l'ignorance du signe = et l'absence de toute notation équivalente semble avoir été le deficit des anciens auteurs; ils *disent* des égalités, ils ne les *écrivent* pas, et c'est ce qui empêche de penser qu'ils aient eu de véritables équations; on peut

amenés à étudier la théorie des équations car le problème une fois traduit en une équation, nous devions nous préoccuper de savoir la résoudre et avons voulu le faire, si possible, par une formule générale.

Les tableaux 開方式 n'éveillaient pas chez le calculateur chinois les mêmes idées qu'une équation chez un mathématicien européen; pensée orientale, pensée occidentale, ont eu chacune son originalité, et de là sont sorties deux méthodes, l'une était mieux adaptée aux applications numériques, l'autre fut plus riche en développements de pure algèbre.

---

transposer leurs tableaux 開方式 en équations, mais c'est introduire un procédé qu'ils n'ont pas employé.

NÉCROLOGIE.

Le Dr. Palmyr CORDIER.

Les études tibétaines avaient repris dans ces dernières années en France une activité nouvelle grâce aux efforts d'un très petit nombre d'hommes au premier rang desquels il faut citer le docteur Palmyr Cordier; la mort de ce savant est doublement glorieuse puisqu'il est tombé en accomplissant son devoir de soldat et de médecin; mais elle laisse un vide irréparable dans un domaine scientifique où les travailleurs sont extrêmement rares.

Le docteur Palmyr Uldéric Alexis CORDIER, médecin major de première classe des troupes coloniales, est né à Amancey (Doubs) le 18 février 1871, en l'année même où la France était envahie par l'ennemi contre lequel il devait être appelé à lutter quarante-trois ans plus tard. Il fit ses classes au lycée Victor Hugo à Besançon, puis ses études de médecine à Toulon et à Bordeaux. Nommé médecin de seconde classe des colonies le 23 février 1894, il fut envoyé d'abord au Sénégal où il séjourna dix-huit mois; les services qu'il y rendit lui valurent un témoignage de satisfaction du ministère des Colonies et une médaille d'argent du ministère de l'Intérieur. Il occupa un poste à Madagascar du 26 avril 1896 au 1er juin 1897; il fit ensuite deux longs séjours en Inde, l'un du 19 décembre 1897 au 30 juillet 1900, l'autre du 21 septembre 1900 au 4 août 1903.

L'Inde éveilla sa vocation d'orientaliste; il entreprit d'étudier la médecine hindoue; mais, avec cet intérêt passionné qu'il eut toujours pour les documents de première main, il résolut de puiser aux sources mêmes. Dans la ville de Tanjor en particulier il releva, dans une bibliothèque qui ne contient pas moins de dix-huit mille manuscrits, tous les ouvrages qui pouvaient le renseigner; il exécuta de nombreuses copies et put acquérir plusieurs textes d'une haute importance.

En 1902, le Dr. Cordier fut délégué par le Gouverneur des Établissements français de l'Inde pour représenter la Colonie au Congrès des Orientalistes à Hanoï. Une courte note insérée dans le compte-rendu analytique des séances de ce congrès (p. 69—73) nous révèle la multiplicité des ouvrages hindous de

médecine qu'il avait examinés; déjà alors il était en mesure de formuler certaines conclusions générales, d'une part montrant le rôle important joué par le bouddhisme dans l'évolution de la science médicale en Inde, d'autre part distinguant la théorie primitive des quatre humeurs de la doctrine plus tardive des trois humeurs. On pouvait bien augurer de l'histoire de la médecine hindoue qui aurait dû être, si le destin l'avait permis, l'aboutissement de ces recherches préliminaires.

A partir de l'année 1903, c'est dans l'Indochine française que, sauf pendant les périodes de congé, se passa la vie du Dr. Cordier. Les relations qu'il noua avec l'Ecole française d'Extrême-Orient lui permirent d'étendre le champ de ses investigations; bientôt d'ailleurs il prit activement part aux travaux de l'Ecole en professant dans cet établissement pendant l'année 1907 un cours de Tibétain dont il est resté une trace durable sous la forme de leçons lithographiées. C'est en décembre 1907 que, à mon passage à Hanoï, j'eus l'occasion de rencontrer le Dr. Cordier et d'apprécier, en même temps que la solidité de son savoir, les rares qualités de son caractère qui était énergique et dévoué sous une apparence de douceur et de réserve.

Pendant son dernier séjour à Paris en 1909, le Dr. Cordier fit imprimer une section du catalogue des manuscrits et livres tibétains de la Bibliothèque nationale qu'il avait entrepris dès 1904 avec l'appui de l'Académie des Inscriptions. Dans ce catalogue, il se proposait d'indiquer pour chaque ouvrage le titre tibétain, le titre correspondant sanscrit, le nom et l'origine des auteurs et des traducteurs. La deuxième partie du premier volume a seule paru; elle compte plus de 400 pages et comprend l'index de la première moitié du bstan-ḥgyur, c'est-à-dire des Commentaires; elle devait être suivie de la seconde partie du bstan-ḥgyur qui dès maintenant est entièrement imprimée en épreuves et qui pourra donc être publiée. Quant à l'index des Textes, qui devait former le début de l'ouvrage, il ne paraît pas être entièrement achevé.

Une autre entreprise du Dr. Cordier qui aurait pu avoir une utilité immense est le grand dictionnaire tibétain-français pour lequel il avait rédigé avec un soin méticuleux trente mille fiches; il se fondait, pour faire ce travail, sur les dictionnaires tibétains-sanscrits du Tandjour qui lui fournissaient pour chaque terme tibétain l'équivalent sanscrit; il y joignait des références précises empruntées à des textes très nombreux. Il faut espérer que la piété de sa veuve, qui est résolue à ne rien laisser perdre de son héritage scientifique, trouvera le moyen de faire utiliser ces matériaux recueillis au prix de tant de labeurs et de soins.

Le 6 août 1914, le Dr. Cordier partit avec un des régiments qui s'élançaient à la défense de la frontière; vers le 20 du mois, il fut fait prisonnier avec environ deux cents blessés et tout le personnel de son ambulance; retenu en captivité pendant dix jours dans des conditions fort pénibles, il rentra gra-

vement malade à Besançon le 31 août; il mourut le 5 septembre d'une congestion cérébrale compliquée de broncho-pneumonie. Nous nous affligeons de la disparition prématurée de cet orientaliste de grande valeur.

Ed. CHAVANNES.

LÉON DE ROSNY.

M. Léon de Rosny est mort le 28 août 1914 à Fontenay-aux-Roses (Seine) dans sa soixante-dix-huitième année. Léon Louis Lucien de ROSNY, né à Loos, près Lille (Nord) le 5 août 1837 entra comme élève à l'Ecole des Langues Orientales vivantes en 1852. Par un arrêté du 20 avril 1863, il fut autorisé à faire un cours public de langue japonaise à cette Ecole, mais sans avoir droit à aucune rémunération. Le 24 mai 1868, un décret supprimait à l'Ecole des Langues orientales la chaire d'arabe littérale vacante par suite de la mort de M. Reinaud et y substituait une chaire de japonais à laquelle était nommé le même jour M. Léon de Rosny. En 1886, il fut nommé directeur-adjoint à l'Ecole des Hautes Etudes et chargé d'un cours sur les religions de l'Extrême-Orient; il professa également à l'Ecole Coloniale. Atteint à l'âge de soixante-dix ans par la limite d'âge, M. de Rosny fut mis à la retraite. Il organisa le premier Congrès international des Orientalistes (Paris, 1873). M. Léon de Rosny a écrit un grand nombre d'ouvrages dont plusieurs sont restés inachevés; on en trouvera la liste dans les bibliographies spéciales. H. C.

HENRI MAITRE.

M. Henri MAITRE, des Services civils de l'Indochine, est mort prématurément au printemps de cette année: attiré dans un guet-apens par un chef phnong qui avait été châtié l'année dernière, il avait été massacré avec toute son escorte. M. Maitre avant d'entrer dans l'administration indochinoise, avait d'abord appartenu au Service des Douanes impériales chinoises. Son principal ouvrage, résultat d'une mission exécutée en 1909—1911, est consacré aux *Jungles Moï.* (Paris, Emile Larose, 1915, gr. in-8). H. C.

CHRISTOPHER THOMAS GARDNER.

M. GARDNER est mort le 30 septembre 1914. Elève Interprète en Chine, 16 juillet 1861, il avait suivi tous les échelons de la carrière consulaire en Chine jusqu'aux grades de Consul d'Angleterre à Amoy (15 juin 1893) et de Consul général *p. i.* en Corée du 1er février au 20 septembre 1894; il avait pris sa retraite le 1er avril 1899. M. Gardner avait donné quelques articles au

Journal de la Société asiatique de Chang Haï[1]), à la *China Review*[2]) et au *Journal of the Ethnological Society*[3]); il avait également publié le récit d'une promenade de Ning po à Chang Haï[4]). H. C.

[1]) Translation of Inscription on Tablet at Hang-chow, recording the changing the T'ien Chu Tang (Roman Catholic Church, into the T'ien Hao Kung. (*Journ. North China Br. Roy. Asiat. Soc.*, IV, Dec. 1867, pp. 21 seq.)

[2]) Chinese Verse. (*China Review*, I, pp. 248—254.)

— The Tablet of Yü. (*China Review*, II, 1874, pp. 293—306.)

— Hereditary Genius in China. (*China Review*, II, pp. 206—214.)

[3]) On the Chinese Race; their Religion, Government, and Social Institutions. (*Journ. Ethn. Soc.*, N. S., II, Session 1869—70, pp. 5—31.)

[4]) Notes of a Journey from Ningpo to Shanghai. (*Proc. Roy. Geog. Soc.*, XIII, 1869, pp. 170—182; *Ibid.*, pp. 249—251.)

BIBLIOGRAPHIE.

LIVRES NOUVEAUX.

Nous avons reçu de la **Vajirañāṇa National Library**, de Bangkok: *Titles of the Royal Family from the establishment of the dynasty in Bangkok* 1782 *up to* 1910. *Edited by Prince* SOMMOT AMORABANDHU, *with a preface by Prince* DAMRONG. [En Siamois]. — Voir *T. P.*, p. 461.

Les Douanes maritimes chinoises ont fait paraître les *Returns of Trade and Trade Reports*, 1913 [cf. *T. P.*, Juillet 1913, p. 430] Part I. — *Abstract of Statistics.* [Le revenu total des Douanes, pour 1913, a été de H. tls: 43.969.853; la valeur du commerce étranger a été de H. tls: 989.595.977; la valeur nette de ce même commerce a été de H. tls: 973.468.103. La population totale étrangère était de 163.827 personnes dont: 5340 Américains, 8966 Anglais, 2292 Français, 2949 Allemands, 80219 Japonais, 56765 Russes, 3486 Portugais, etc.; il y avait 3805 maisons de commerce étrangères, dont 131 Américaines, 590 Anglaises, 106 Françaises, 296 Allemandes, 1269 Japonaises, 1229 Russes, 46 Portugaises, etc.; le change était de 3 fr. 81 par H. tl. Une grande carte montre la marche du commerce de 1870 à 1913.

Nous relevons les principaux articles du *Journal of the North-China of the Royal Asiatic Society*, Vol. XLV, 1914: *On the Sources of Chinese Taoism*, by Richard WILHELM. — « *Ink Remains* », by AN I-chou. By Dr. John C. FERGUSON. — *The Collection of Chinese Reptiles in the Shanghai Museum.* By Arthur STANLEY. — *Through the Land of Deep Corrosions.* By Rev. J. Huston EDGAR. — *The*

Great Weal, by the Same. — *Notes on Temperatures in high altitudes on the Thibetan Border*, by the Same. — *The Oracle Bones from Honan*, by Samuel Couling. — *Chinese Wood-Carving*, by Arthur Stanley. — *A Chinese Sun-Dial*, by Prof. C. du Bois-Reymond. — *Reminiscences of a Chinese Viceroy's Secretary*, translated by « Ardsheal ». — *A Bibliographical Introduction to the Study of Chinese Law*. By C. S. Lobingier. — *A Table of the Emperors of the Yuan Dynasty*, by Rev. A. C. Moule. Dans les notes il est parlé d'une inscription trilingue : tamoul, arabe et chinois, trouvée récemment à Pointe de Galle, Ceylan, datée de la 7e année de Yong-lo [1409] et relative à la mission de l'eunuque Cheng Ho à laquelle M. Chavannes consacrera ultérieurement une étude.

YIN WEN-TSEU 尹文子

PAR

P. MASSON—OURSEL,
Agrégé de l'Université,
et **KIA-KIEN TCHOU** 朱家熞,
répétiteur de Chinois à l'école des Langues Orientales vivantes (Paris).

Introduction.

Les diverses préfaces ou notices que nous avons traduites et qui, à des époques différentes, mais tardives, furent ajoutées au texte d'« *Yin Wen-tseu* », montreront assez, par le vague des renseignements qu'elles apportent, même par les divergences d'interprétation qui s'y manifestent, à quel point est indistincte la personnalité historique du philosophe auquel est attribué cet ouvrage. L'allusion faite par Tchouang-tseu (cf. 2e Préface) à Yin Wen-tseu ne fournirait un point de repère chronologique assuré, que si les écrits présentés sous le nom de Tchouang-tseu étaient eux-mêmes homogènes et bien datés. Une seule affirmation peut être énoncée avec certitude: le livre d'Yin Wen-tseu appartient à l'ordre de spéculations auxquelles se livrèrent, entre le IVe et le IIe siècle avant notre ère, de nombreux dialecticiens (辯士) chinois, et dont les traces se rencontrent, non seulement dans Tchouang-tseu, mais dans Lie tseu, dans le « *Tchan kouo ts'ö* »[1]) et dans le chapitre XXX du « *Ts'ien Han chou* »[2]). Le roi Siuan (宣), de Ts'i (齊), à l'époque

1) 戰國策. Consulter sur ce livre Chavannes, « *Mémoires Historiques de Sseu-ma Ts'ien* », Introd., I, p. CLII.

2) Chapitre *Yi wen tche*. Cf. Chavannes, ibid., V. 258—9. — De ce mouvement d'idées, A. Forke a donné un aperçu général et sur certains points une étude détaillée dans son

duquel la tradition fait vivre Yin Wen-tseu, a régné de 343 à 324[1]).

Nous avons pris pour base le texte donné par l'édition des cent Philosophes[2]); mais, grâce à l'extrême obligeance de M. P. Pelliot, nous avons pris connaissance des variantes fournies par le «*Cheou chan ko ts'ong chou*» 守山閣叢書 et par le «*K'iun chou tche yao*» 羣書治要 (chap. 37), ouvrage perdu en Chine, retrouvé au Japon et datant du début des T'ang, du VIIe siècle[3]). Celles de ces variantes qui ne présentent que des expressions synonymes de celles employées par l'édition des Cent Philosophes, ont été négligées par nous, qui ne pouvions prétendre à établir une édition critique du texte. Nous avons, par contre, noté toutes les variantes qui nous ont paru apporter un document nouveau ou modifier le sens. Assurément, selon les termes mêmes de la Première Préface, le texte «abonde en lacunes et en erreurs»; mais l'œuvre critique telle que nous la comprenons, consistera bien plutôt, lorsqu'elle s'exercera sur ces documents, en une confrontation des diverses éditions et en un classement des variantes, qu'en un choix arbitraire et en un effort pour «ordonner» ou «fixer» l'ouvrage, selon la tentative faite par Tchong-tchang et selon le vœu de Hi-tsou.

Il ne saurait être question de rechercher un plan méthodique à travers le pêle-mêle de réflexions et d'anecdotes qui composent les

article „The Chinese sophists", *Journal of the China Branch of the Royal Asiatic Society*, XXXIV, 1901—2, n° 1, p. 1—100.

1) Ce sont les dates fixées par M. Chavannes, *Mém. Hist.*, V, 258—260, où l'on trouvera des renseignements sur ce prince, mécène des philosophes ambulants de son époque. Forke (loc.-cit.) faisait régner ce monarque de 342 à 324; O. Franke hésite entre les mêmes dates et 332—314 (über die chinesische Lehre von den Bezeichnungen, T'oung Pao, Série II, vol. VII, n° 3, Leiden, Brill, 1906, p. 325).

2) Le texte a été mis à notre disposition par M. Chavannes, à qui il nous sera permis d'exprimer, pour tous les renseignements bibliographiques qu'il nous a fournis, notre profonde gratitude. La traduction a été exécutée, comme exercice de version chinoise, avec le concours du lettré très érudit, exact connaisseur même de notre langue, qu'est M. Kia-kien Tchou 朱家熞, répétiteur de chinois à l'Ecole des Langues Orientales Vivantes.

3) Un exemplaire s'en trouve à la Bibliothèque Nationale.

deux chapitres, fort inégaux, découpés par Tchong-tchang dans la masse du texte. Nous divisons nous-même cette masse en alinéas, selon la diversité des sujets traités; mais ce n'est ni pour masquer, ni pour accentuer l'incohérence de ces λόγια juxtaposés. Pour donner quelques exemples, le problème de l'erreur ou du mal est abordé à plusieurs reprises[1]: 5*b*, 6*a*, 7*a*, 9*a*; la théorie des artifices (術) est répartie entre 1*a-b*, 7*a-b*, 8*b*; les textes essentiels sur la doctrine des noms se trouvent en 1—2, 3*b*, 5*a*, 7*a*, 8*b*. Des contradictions que rien ne dissimule ni ne justifie se rencontrent sur les points les plus importants de la doctrine (1*b*). Sans donc chercher dans la composition de l'ouvrage un fil conducteur pour son interprétation, essayons toutefois de dégager l'esprit général de la philosophie qui s'y exprime.

Le thème essentiel, traité implicitement ou explicitement à travers la diversité des remarques didactiques, des conseils politiques, des récits humoristiques, consiste à dénoncer, sous toutes ses formes, le désordre ou la confusion (亂). L'esprit chinois n'ayant jamais dissocié politique et cosmologie, puisque la même expression (天下) désigne à la fois le monde et l'empire, l'anarchie dans l'Etat est inséparable du trouble de la nature; la fonction du sage ou du prince (君子), — expressions synonymes, car le sage a droit à l'empire, et le prince doit être sage, — est de faire régner l'ordre à la fois dans le royaume et dans l'univers. C'est bien ainsi, les cérémonies cultuelles qu'ils accomplissaient l'attestent, que les monarques comprenaient leur propre rôle. Mais cette croyance fondamentale était destinée à revêtir des aspects différents quand elle se traduisit dans les systèmes philosophiques. Déjà dans les livres confucéens les plus anciens,

---

1) La pagination que nous adoptons est celle du texte dans l'édition des Cent Philosophes; nous la reproduisons au cours de notre traduction. Les lettres a, b, désignent respectivement le recto et le verso des pages; quand plus de précision nous semblera nécessaire, nous numéroterons la ligne.

deux interprétations apparaissent: la première conçoit l'ordre comme le fait que chaque être se tient à sa place, sans dérogation ni usurpation, sans aucun empiètement sur la situation d'un autre être; la seconde le conçoit de façon plus subtile, comme la fidélité de chaque être à sa propre nature, comme une probité en vertu de laquelle rien ne doit mentir à son nom. Mais quand le père ne se conduit pas en père, ni le fils en fils; quand le sujet ne se comporte pas en sujet, ni le souverain en souverain (*Louen yu*, XII, 11), non seulement chacun sort de son rang, mais il cesse de mériter le nom qu'il porte. Une vue de ce genre est à la base des spéculations de l'école dite «des noms» (名家). La conséquence pratique est que la fausseté logique et le mal social, — deux imperfections qui, encore une fois, ne font qu'une aux yeux d'un Chinois, — ne peuvent être conjurés que par un effort critique apparaissant à nos yeux d'Européens comme tout un ensemble grammatical, dialectique, moral, administratif, politique, destiné à définir les noms des êtres selon les fonctions qui doivent leur appartenir, et à veiller à ce que les êtres se conforment effectivement à la conduite que leur prescrivent leurs noms. Voilà ce que Confucius (*Loun Yu*, XIII, 3) appelait la «rectification des noms» (正名)[1]).

Yin Wen-tseu adopte cette conception philosophico-politique (3*a*, 5*a*), mais l'approfondit de façon assez personnelle. La rectification des noms, qui était, dans les textes confucéens, une œuvre surtout gouvernementale, garde chez lui ce caractère, mais apparaît aussi comme une tentative logique faisant déjà pressentir la dialectique

1) L'article précité d'O. Franke renferme une excellente enquête sur les principaux ouvrages où s'exprime cette théorie. — Peu importe à notre étude présente que, dans une parole de Confucius, le sens primitif du mot 名 ait probablement été «caractère d'écriture», 字, ainsi que l'a établi Chavannes, loc. cit., V, 378—385, 440—442; peu importe aussi que Franke proteste contre cette interprétation (p. 348), quoiqu'il en reconnaisse à certaines égards le bien fondé (318, 343—4). Il suffit que pour «l'école des noms» 名 ait le sens de «nom».

d'un Koug-souen Loug-tseu[1]); en effet, dans l'intervalle, avait surgi une pléïade de sophistes contre lesquels Yin Wen-tseu s'élève à l'occasion (8*a* et *b*), mais dont il a subi l'influence. Il leur reproche, d'ailleurs, de compromettre la sécurité des royaumes par les sortilèges pernicieux de leur éloquence, non pas d'employer une méthode dialectique; car c'est la seule qui convienne pour établir correctement, ou, au besoin, pour corriger (正) l'usage des noms et la pratique des choses. Les sophistes de la première génération ont pu être, d'aventure, des rhéteurs machiavéliques, mais ils n'ont pas encore fait de leurs argumentations captieuses une fin en soi, ils n'ont pas encore été, s'il est permis de parler grec, des éristiques, a fortiori des sceptiques. Jamais Yin Wen-tseu ne spécule sur les noms indépendamment des formes (形) ou des réalités (實): cet aspect réaliste de sa doctrine le préserve de la discussion purement verbale. Mais, inversement, alors même qu'il est question de formes ou de réalités, autant que de noms, ce que cherche à déterminer le philosophe, c'est la spécificité des êtres (分 1*b*, 3*a*, 4*a*, 5*a*), soit pour la constater, soit pour la renforcer par une intervention efficace: or la seule méthode pour établir qu'un fait existe ou n'existe pas, consiste à instituer une discussion (辯). Yin Wen-tseu a donc pu combattre les sophistes, mais il a voulu être un dialecticien.

La théorie des noms ne comporterait pas une méthode dialectique si, comme on la comprend quelquefois, elle signifiait simplement qu'il faut exprimer par la spécificité des noms la spécificité des choses, soit que les noms se réglassent sur les choses, soit qu'il y eût entre noms et choses un parallélisme. Yin Wen-tseu offre

1) Ce n'est pas à dire que nous devions, comme l'a fait Faber (*Doctrine of Confucius*, 19), accepter l'assertion de Tchong-tchang qui, dans sa préface, fait d'Yin Wen-tseu un élève de Koung-soun Loung-tseu. Ce dernier dut vivre vers le milieu du IIIe s., et naître cinquante ans au moins après Yin Wen-tseu. L'opinion de Tchong-tchang était si invraisemblable, que le nom de Koung-soun Loung fut remplacé, dans des préfaces ultérieures, par celui de Lao-tseu.

assurément des textes que l'on pourrait, avec quelque parti-pris, interpréter dans le sens spinoziste du parallélisme des idées et des modes de l'étendue, ou dans le sens d'une logique réaliste et nominaliste à la fois, telle que celle de Stuart Mill. Ce serait fausser une pensée singulièrement moins complexe que ces philosophies, mais originale cependant. Quoique la correction des êtres manifeste souvent la rectitude des noms, et qu'il y ait en fait, ou plutôt lorsque le droit et le fait coïncident et que l'ordre règne, correspondance entre désignations et réalités, c'est toujours la rectitude des êtres qui dépend de celle des noms; quand la réciproque semble énoncée, c'est au point de vue inductif, génétique, empiriste, ce n'est pas la pensée essentielle de l'auteur. L'expression «corriger, rendre correct» (正) ne saurait avoir exactement la même portée quand elle s'applique aux noms et aux êtres: corriger les êtres, c'est les conformer à leurs appellations; corriger les noms, c'est — le cas des désignations fausses mis à part, — uniquement préserver leur spécificité en veillant à ce qu'elle ne soit pas compromise: on ne les corrige pas, on les maintient corrects; on ne corrige, à vrai dire, que leur application. S'il est admissible de comparer cette conception à une notion hellénique, on peut rappeler la doctrine platonicienne des idées: de même que pour Platon toute intelligibilité dans le monde sensible procède du monde des archétypes, et que l'œuvre du démiurge, dans le «*Timée*», ou du nomothète dans les «*Lois*», consiste à conformer toutes choses, dans la mesure du possible, à l'idéale harmonie, d'une façon similaire Yin Wen-tseu impute à la rationalité suprême des noms le degré de rationalité qui existe dans les choses et assigne au souverain la tâche de présider à cette rationalisation universelle.

De fait, une «Weltanschauung» analogue a provoqué une façon analogue de poser divers problèmes. Pour qui prend son point de départ dans une multiplicité d'intelligibles d'une valeur quasi absolue, expliquer l'erreur, justifier la relativité sont des problèmes inévitables,

particulièrement ardus. Quoiqu'il ne les ait qu'effleurés, le dialecticien chinois les a rencontrés pour les mêmes raisons que l'auteur du «*Sophiste*». Le vrai et le faux, ou encore le bien et le mal (是 非) existent absolument, alors même qu'ils ne seraient pas pratiqués: tel passage, à cet égard, fait songer aux assurances que donnait à Glaucon et à Adimanthe le Socrate de la «*République*»; pourtant cette doctrine voisine, comme chez l'auteur grec, avec la théorie relativiste qui réduit le bien et le vrai à l'opinion que s'en font les hommes (6*a*-*b*). Bien que les noms soient à l'égard des choses des facteurs d'intelligibilité, si celles qu'on leur fait correspondre ne leur conviennent pas, les noms se trouvent être des prétextes d'erreur (5*b*, 9*a*). Qu'est-ce à dire, sinon que la question du rapport entre les noms et les choses pose aussitôt la question du rapport des noms entre eux, de leur *μίξις*? Le jugement, attribution d'un prédicat à un sujet, ou encore la simple qualification d'un substantif par un adjectif, suscite les énigmes logiques auxquelles Platon tente de répondre par l'hypothèse d'une participation entre les idées, et auxquelles notre auteur, lui aussi, a cherché une solution. Si un nom identique peut convenir à plusieurs objets différents, si la blancheur peut appartenir à un bœuf, à un cheval, à un homme; si donc il y a des «désignations générales» d'une «applicabilité sans limite», qui dans telles et telles réalités «ne rencontre point d'obstacles» (2*a*-*b*), il faut, pour rendre compte de ce fait, recourir à un principe d'explication autre que les noms pris isolément et en eux mêmes; il faut invoquer l'activité du sujet avec ses spécificités propres (我 名) (2*a*), qui l'inclinent à formuler une même appréciation en présence d'objets divers. Pas plus chez Yin Wen-tseu que chez Platon, les principes d'intelligibilité ne suffisent à fonder intégralement l'existence du réel; vérité et réalité ne coïncident jamais d'une manière complète: on remarque une déficience de la forme à

l'égard du nom (2*a*, lig. 4 et 5: répétition énergique de la formule 未或盡).

Non seulement les noms ne suffisent pas à expliquer l'*existence* des réalités dont ils fondent l'*essence*, mais ils ne se justifient pas par eux-mêmes. Aussi Yin Wen-tseu, si grande que soit dans sa pensée l'importance de la doctrine des noms, a jugé sévèrement les théoriciens du 名家 et voulu se séparer d'eux. Il les range parmi les partisans des mauvaises doctrines, les adeptes des écoles de Confucius, de Mo (墨) et des lois (1*a*; cf. 3*a*). En effet, quoique les considérations sur les noms représentent le thème le plus fréquent de l'ouvrage, le fond de la thèse est d'une autre inspiration: d'une inspiration Taoïste. Le début du livre, où s'exprime sa métaphysique, semble une paraphrase du premier chapitre de Lao-tseu où il est affirmé que «le nommable est la mère des dix mille êtres» et où le nommable est rattaché à l'innommable: «le nom qui peut être nommé n'est pas le nom éternel; l'innommable est le principe du ciel et de la terre». Pareillement, Yin Wen-tseu définit toute existence (有) par la possession d'un nom, mais affirme que le nom de tout objet (器), de toute forme (形), de toute réalité (實), de tout être (物), dérive d'une origine ineffable, la grande voie (大道), dont on ne peut rien dire, sinon qu'elle est, ainsi encore que chez Platon l'idée du Bien, supérieure à l'existence, *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*. Cela n'appartient ni à l'école des noms, ni à celle de Confucius, ni à celle de Mo. Et le Taoïsme, dans la pensée d'Yin Wen-tseu, ne fournit pas simplement un arrière fond métaphysique, un «Urgrund», à des doctrines étrangères par leur provenance au Taoïsme: son inspiration pénètre toute la doctrine, même dans ses éléments non Taoïstes.

En effet, si certains textes assignent au sage ou à l'empereur la tâche de régir le monde en veillant aux noms, aux lois, aux rites, à la musique; et si d'autres passages lui prescrivent le non-agir

(1*a* 無爲; 8*b* 無事), nous pouvons bien penser, nous autres, qu'il y a là des doctrines d'origines différentes, mais il importe à la compréhension de notre auteur de saisir qu'à son point de vue elles se concilient. De même que la production des formes, à partir de la voie innommée, est une génération spontanée (自生, 1*a*), il suffit pour le monarque de s'abstenir des affaires et de s'identifier à la voie souveraine, pour que de toutes parts s'exerce le gouvernement spontané (自治). Cette doctrine foncièrement Taoïste correspond d'ailleurs à la doctrine confucéenne du prestige irrésistible, grâce à l'imitation, des vertus du prince (4*b*): double expression, en des systèmes de concepts différents, d'une pensée identique, consubstantielle à l'esprit chinois. Ce n'est donc pas par pur syncrétisme, qu'Yin Wen-tseu tente, comme dit l'auteur de la seconde Préface, d'extraire de toutes les écoles, celle des noms, celle des lois, celle du Tao, ce qu'elles renfermaient de vérité. Soit, par exemple, la doctrine des lois; si notre philosophe montre avec insistance que des ordres irréalisables (9*b*) ou des châtiments trop sévères (7*a*, 8*b*) manquent leur but, c'est pour faire comprendre que la doctrine en question ne se suffit pas à elle-même et que son efficacité n'est assurée qu'entre de certaines limites. C'est un jugement analogue que porte virtuellement Yin Wen-tseu sur les doctrines des lettrés, de Mo, des noms; chacune de ces disciplines rivales présente une valeur restreinte, mais devient funeste si l'on y prétend trouver la vérité absolue. Cette dernière ne réside que dans le Taoïsme. Mais les autres doctrines peuvent être précieuses, si l'on ne cherche en elles que des «méthodes de gouvernement» (治道 7*b*) d'une applicabilité limitée; si surtout on ne voit en elles que des artifices (術, 7*a*; cf. 1*a*, où le mot a un sens plus étroit, mais du même ordre) très grossiers en comparaison de la toute puissante méthode Taoïste

du non-agir, mais susceptibles de contribuer à rationaliser une matière imparfaite, à l'imperfection de laquelle leur propre imperfection est accommodée. On reconnaîtra ici (7*a*) l'inspiration de Lao-tseu, pour qui avec le gouvernement naquit l'indiscipline et avec la vertu le vice: comme le philosophe adoptait un principe transcendant, à la fois le mal et le bien, le faux et le vrai, il était porté à contester la valeur des vertus et des rites où se complaisait Confucius, et des lois ou des châtiments, que préconisaient d'autres théoriciens: car toutes ces doctrines opposent une attitude prétendue bonne à une autre censée défectueuse. Yin Wen-tseu, moins intransigeant que Lao-tseu, reconnaît à ces expédients une certaine portée; son originalité même est d'y voir des auxiliaires de l'idéal taoïste, s'ils savent s'y subordonner. Eux aussi mettent un frein à ces velléités anarchiques de l'individualisme, qui pousseraient chacun à sortir de son rang, de sa fonction propre. Ce n'est pas seulement quand règne le Tao, que les rivalités cessent, que les intentions (心), les volontés (欲) personnelles s'effacent (3*b*); c'est aussi, dans une certaine mesure, quand sont en vigueur l'humanité, la justice, les rites et la musique si exaltés par Confucius. Le non-agir du prince est le contraire d'un abandon de toutes choses au désordre: ce n'est pas le «laisser faire» des individualités égoïstes, mais le «laisser agir» de la Raison immanente. Chercher dans le Taoïsme une interprétation plus profonde des notions confucéennes, et faire servir les doctrines de Confucius, celles aussi de l'école des noms ou des lois à la réalisation du principe taoïste: telle fut, pour autant que nous la pouvons connaître, l'essence de la pensée d'Yin Wen-tseu; cela suffit sans doute à faire de lui mieux qu'un éclectique ou qu'un sophiste: un véritable philosophe.

LA GRANDE VOIE.

Chapitre I.

La grande Voie (道) n'a pas de forme corporelle (形). Désigner 1a
un objet (器), (cela suppose qu')il y ait un nom (名). Le nom, c'est ce qui rend correcte (正) une forme corporelle. La forme corporelle est rendue correcte par le nom; alors le nom ne doit pas être fautif (差). C'est pourquoi Tchong-ni (Confucius) (仲尼) a dit: «de toute nécessité il faut rendre corrects les noms»[1]). Quand les noms ne sont pas corrects, alors le langage (言) n'est pas rigoureux (順). Le grande Voie n'a pas de désignation (稱). Tout ce qui existe (有) a nécessairement un nom. Naissant de ce qui est sans désignation, ainsi les formes corporelles s'obtiennent par elles-mêmes (自). (En ce qui concerne, par exemple) le carré ou le rond, leurs noms naissent de ce qu'ils sont carré ou rond; ainsi tous les noms obtiennent ce qu'ils désignent. Quand on gouverne (治) selon la grande Voie, alors la doctrine des noms (名), celle des lois (法), celle des lettrés (儒), celle de Mo (墨) tombent d'elles-mêmes dans l'abandon. Quant on gouverne selon les doctrines des noms, des lois, des lettrés ou de Mo, alors on ne parvient pas à s'écarter de la Voie. Lao-tseu dit: «La Voie est l'essence des dix mille êtres, le trésor des hommes de bien et ce que les hommes mauvais (eux-mêmes) considèrent comme un trésor»[2]). Ceux qui gouvernent selon cette Voie, on les appelle hommes de bien; ceux qui s'appuient sur les doctrines des noms, des lois, des lettrés ou de Mo, on les appelle hommes mauvais. Des hommes bons et des mauvais les noms se distinguent toujours davantage; il n'est pas besoin d'un examen bien attentif pour s'en apercevoir.

---

1) *Loun yu*, XIII, 3. Cf. suprâ, Introd., p. 560, et infrâ, p. 603, n. 6.

2) Nos textes de *Lao-tseu*, ch. 62, début, portent: 不善人之所保, que Wieger traduit: «et le salut du mauvais (ce qui l'empêche de périr)». (*Les Pères du Système taoïste*, p. 54.) Ici le texte est: ... 所寶.

Si la Voie ne suffit pas pour gouverner, on emploie la loi (法); si la loi ne suffit pas pour gouverner, on emploie les artifices (術); si les artifices ne suffisent pas pour gouverner, on emploie les combinaisons d'équilibre (權); si les combinaisons d'équilibre ne suffisent pas, on emploie les conditions[1]) (勢). Par l'emploi des conditions, on revient aux combinaisons d'équilibre; par l'emploi des combinaisons d'équilibre on revient aux artifices; par l'emploi des artifices on revient à la loi; par l'emploi de la loi on revient à la Voie; par l'emploi de la Voie on réalise le non-agir (無 爲): c'est le gouvernement spontané (自 治). Donc, quand on est à bout de ressources (窮), on a recours à l'extrême (終); quand on a recours à l'extrême, on revient au principe (始). Principe et extrémité s'engendrent mutuellement (相 襲): il n'y a pas de bout ultime (窮 極).

1b Ce qui a une forme corporelle, certainement a un nom; ce qui a un nom, il n'est nullement certain que cela ait une forme corporelle. Si une forme corporelle se trouve sans nom, cela n'implique pas, assurément, que le carré ou le rond, le blanc ou le noir ne lui appartiennent pas véritablement. Mais (quand on lui donne un nom), on ne peut pas ne pas chercher un nom (exact) pour déterminer son irréductibilité (差); aussi y a-t-il des noms pour déterminer les formes corporelles et des formes corporelles pour fixer les noms; il y a des noms pour fixer les faits (事) et des faits pour déterminer les noms. Quand on examine pourquoi il en est ainsi, alors les formes corporelles, les noms, ainsi que les faits et les choses (物) ne peuvent plus cacher leur raison d'être (理).

Les noms sont de trois catégories (科); les lois, de quatre sortes (呈). 1° les noms désignant des choses (命 物); par

1) 勢 che n'a guère d'équivalent dans notre vocabulaire. Ce mot „condition" est quelquefois approprié; ici ce n'est qu'un pis-aller. Le mot che signifie „influence", „manière de se comporter ou d'agir". Une flèche, par exemple, est soumise à une „influence" différente, est dans des „conditions" différentes, selon qu'elle est jetée par la main ou lancée par un arc.

exemple: carré, rond, blanc, noir. 2° les noms d'éloge et de blâme (毀譽): bon, mauvais, noble, vil. 3° les noms comparatifs (況謂): sage, stupide, aimer, détester. — 1° la loi immuable (不變): (celle qui régit les rapports entre) prince et sujet, entre supérieur et inférieur. 2° la loi qui introduit l'harmonie dans les mœurs (齊俗): (celle qui régit les rapports entre) capables et incapables, égaux et inégaux. 3° la loi qui gouverne la multitude (治衆): félicitations et récompenses, châtiments et punitions. 4° la loi qui institue les évaluations rigoureuses (平準): calendrier, mesures, poids, capacités.

Les artifices, c'est ce dont le prince fait usage secrètement; ses inférieurs ne doivent pas y être initiés sans motif plausible. Les conditions, c'est le recours à un objet tranchant pour exécuter la loi. Les (hommes) inférieurs (au prince) ne doivent pas y être initiés ni les pratiquer. Quant aux artifices qu'emploie un prince de façon à ce que les inférieurs y puissent être initiés, ce ne sont pas là les artifices les plus profonds. (Si le prince) a recours aux conditions, de façon à ce que les inférieurs puissent les pratiquer, ce ne sont pas les conditions les plus efficaces. Ce qui importe surtout, c'est d'abord de rendre correctes les spécificités des noms (正名分), afin qu'elles ne se heurtent ni ne s'enchevêtrent mutuellement; alors les artifices (du prince) peuvent être tenus secrets et la violence n'appartenir qu'à lui. Le nom, c'est ce qui nomme une forme corporelle; la forme corporelle, c'est ce qui correspond à un nom. Cependant la forme corporelle n'est pas ce qui rend correct le nom, ni le nom ce qui rend correcte la forme corporelle. Ainsi les formes corporelles et les noms sont nettement distincts, ne doivent ni mutuellement se confondre, ni mutuellement s'exclure. Où il n'y a pas de noms, c'est parce que la grande Voie n'a pas de désignation. (Mais) où il y a des noms, c'est par le moyen des 2a
noms que l'on rend correctes les formes corporelles. Maintenant,

les dix mille êtres, tant qu'ils sont, si on ne les rend pas corrects au moyen des noms, alors ils se confondent; les dix mille noms, sous autant de rubriques qu'ils se classent, si on ne les fait pas correspondre avec les formes corporelles, alors ils se brouillent (乖). C'est pourquoi les formes corporelles et les noms ne doivent pas être incorrects. Les noms bons sont destinés à ce qui est bon, les mauvais à ce qui est mauvais: c'est pourquoi pour ce qui est bon il y a les noms bons; pour ce qui est mauvais, les noms mauvais. Par exemple les noms de: saint, sage, humain, intelligent, sont destinés à ce qui est bon; obtus, rebelle, méchant, ignorant, sont destinés à ce qui est mauvais. Maintenant, suivant que sont exprimés les noms de: saint, sage, humain, intelligent, on s'attend à l'existence réelle de ce qui est saint, sage, humain, intelligent; on ne la trouve pas entièrement. Suivant que sont exprimés les noms de: obtus, rebelle, méchant, ignorant, on s'attend à l'existence réelle de ce qui est obtus, rebelle, méchant, ignorant; elle aussi, on ne la trouve pas entièrement. Quand on peut faire que le bon et le mauvais soient entièrement distincts, alors même qu'on ne pourrait pas exprimer entièrement la réalité des choses, on ne doit pas craindre qu'il y ait là quelque erreur. C'est pourquoi l'on dit: les noms ne doivent pas ne pas être discutés (不辯)[1]. Que désignent les noms? (la discrimination entre) l'un et l'autre et le discernement entre le non-être et le réel (彼此而檢虛實). Depuis l'antiquité jusqu'à maintenant, il n'y a personne qui avec l'un n'ait réussi et avec l'autre n'ait échoué. L'échec tient à ce que la spécificité des noms (名分) est brouillée (混); la réussite, à ce que la spécificité des noms est distincte (察). Maintenant, si l'on favorise les sages et éloigne les insensés, récompense les bons et punit les méchants, les noms de sage, insensé, bon, méchant, doivent avoir un fondement (objectif) dans les êtres extérieurs (在彼); et ce qu'on désigne

1) C'est à dire: il faut absolument faire la critique des noms, par voie dialectique.

par: favoriser, éloigner, récompenser, punir, doit appartenir au moi (subjectif) (物). Moi et eux, c'est un autre nom; voilà des noms qui sont distincts. Quand on exprime les noms de: sage, insensé, au lieu de: favoriser, éloigner; quand on exprime les noms de: bon, mauvais, au lieu de: récompenser, punir, c'est mêler l'objectif et le subjectif en une même désignation, sans discrimination: voilà des noms qui sont brouillés. Aussi dit-on: les désignations nominales ne doivent pas être indistinctes. On dit: «un bon bœuf». On dit aussi: «il ne faut pas (d'expressions) indistinctes». «Bon», c'est une désignation générale des êtres (物之通稱). «Bœuf», c'est la forme corporelle déterminée (定) d'un être (particulier). L'application d'une désignation générale à une forme corporelle déterminée, n'a pas de limite (不可窮極). Par exemple, on peut encore 2b
dire: «un bon cheval»; on attache (連) alors (ce mot «bon») à «cheval». Ainsi, l'applicabilité du terme «bon» ne rencontre pas d'obstacle (無方). Si l'on dit encore: «un homme bon», ce (terme) appartient à l'homme. Alors «bon» n'est pas «homme». Ainsi, bœuf, cheval, homme se distinguent par eux-mêmes. Voilà pourquoi l'on dit: la spécificité des noms ne doit pas être (méconnue en) une confusion mutuelle.

Les cinq couleurs, les cinq tons musicaux, les cinq odeurs, les cinq saveurs: ces quatre sortes (de qualités) existent par elles-mêmes. Dans l'intervalle entre ciel et terre, elles n'espéraient pas que les hommes en feraient usage; or assurément ils en font usage. Durant toute la vie, chacun a des préférences et des aversions et ne peut pas déterminer la spécificité de ces noms. Le nom doit appartenir à l'objet, la spécificité au sujet. Quand j'aime le blanc et déteste le noir; quand je trouve harmonieux le son chang (商) et déplaisant le son tche (徵); quand je trouve bonne l'odeur chan (羶) et mauvaise l'odeur tsiao (焦); quand j'apprécie la saveur sucrée et répugne à l'amertume, — blanc, noir, chang, tche, chan, tsiao,

sucré, amer: voilà des noms de ce qui est objectif; aimer, détester, trouver harmonieux ou déplaisant, trouver bon ou mauvais, apprécier, avoir répugnance: voilà des spécificités du sujet. Quand on définit ces spécificités des noms, alors les dix mille êtres ne se confondent pas. Voilà pourquoi l'homme avec les mesures (de longueur), évalue le long et le court [les dimensions]; avec les mesures de capacité, apprécie le peu et le beaucoup [les quantités]; avec la balance, estime le léger et le lourd [les poids]; avec les proportions musicales, accorde les notes hautes et graves; avec les noms, délimite (稽) le non-être et le réel; avec les lois, définit (l'ordre du bon) gouvernement (治) et la confusion (anarchique) (亂); avec la simplicité (簡), fait rentrer dans l'ordre (治) ennuis et doutes; avec la facilité (易), maîtrise dangers et difficultés; avec les dix mille êtres tout se ramène à l'unité (皆 歸 於 一). Les cent mesures se conforment toutes à la loi. Ce qu'on appelle se ramener (à) l'unité, c'est le comble de la simplicité (簡 之 至). S'accorder avec la loi, c'est le point le plus extrême de la facilité (易 之 極). C'est ainsi que les obtus, les rebelles, les sourds, les aveugles peuvent être gouvernés avec les gens doués de discernement, d'intelligence, d'ouïe, de vision. Les dix mille êtres du monde, on ne peut en avoir l'entière maîtrise; si on veut en exiger l'entière maîtrise chez un seul homme, alors le sage et le saint en sont incapables. Un seul homme pût-il avoir l'entière maîtrise du monde, pût-il régler dans l'avant et l'après [le temps] ce qui est opportun,
3a et aussi dans le loin et le proche [la distance], dans le lent et le rapide, cela ne pourrait se faire tout à la fois. Comme cela ne peut se faire tout à la fois, il manque le bon gouvernement.

Si l'on gouverne entièrement et sans lacunes, alors le grand, le petit, le beaucoup, le peu, chacun est conforme à sa spécificité (當 其 分). Le laboureur, le marchand, l'ouvrier, le lettré ne changent pas leurs professions. Parmi les vieux laboureurs, les commer-

çants âgés, les ouvriers expérimentés, les lettrés qui ont reçu l'ancienne éducation, il n'en est aucun qui ne reste (dans sa position). Alors, celui qui se trouve en haut, que ferait-il? Donc, ce qui a des raisons (有理), mais n'a pas d'intérêt (而益) pour le gouvernement, un homme sage (君子) n'en parle pas. Quant à avoir des capacités, mais pas d'intérêt pour les êtres, un sage ne se comporte pas ainsi. Un sage, ce n'est pas par goût qu'il parle; c'est par intérêt pour le gouvernement; il ne parviendrait pas à ne pas parler. Un sage, ce n'est pas par goût qu'il agit; c'est par intérêt pour les affaires; il ne parviendrait pas à ne pas agir. Aussi ses paroles ne sortent-elles pas des questions de noms, de lois, de combinaisons d'équilibre, d'artifices. Ce qu'il fait ne sort pas du labourage, des guerres, des relations sociales, et voilà tout. C'est pourquoi un souverain éclairé ne fait pas[1]) de raisonnements indifférents au (bon) gouvernement; (tandis qu')un homme vil parle certainement des capacités indifférentes au (bien des) êtres. Les hommes vils, eux aussi, savent que les paroles nuisent au (bon) gouvernement, mais ne peuvent pas ne pas parler; les hommes vils, aussi, savent qu'ils peuvent (en agissant) nuire aux êtres, mais ils ne peuvent pas ne pas agir (爲). Voilà pourquoi dans leurs discours ils poussent à l'extrême les argumentations des lettrés et de Mo, affirmations et négations (是非); dans leurs actes ils poussent à l'extrême la conduite de l'obtus, du trompeur, du cauteleux, du révolté. (En cela,) ils cherchent du renom (名), et voilà tout.

1) Variante du „*Cheou chan ko ts'ong chou*„: les délaisse (任之) (au lieu de 不爲). Ces mots terminent la phrase; la suivante se présente alors ainsi: les argumentations étrangères au bon gouvernement, c'est ce dont un homme vil ne manque pas de parler; les capacités étrangères aux affaires, c'est ce à quoi un homme vil ne manque pas de se livrer (之所必爲小人 intercalé entre 能小人 et 亦知..... Et quelques caractères plus haut, entre 理小人 et 必言, s'intercalent deux caractères: 之所). Cette lecture nous paraît plus satisfaisante.

Aussi un souverain éclairé les met-il à mort. Un ancien proverbe dit: «ne pas savoir, cela n'empêche pas un homme d'être sage; savoir quelque chose, n'empêche pas un homme d'être vil». Qu'un ouvrier menuisier ne puisse (exercer son métier), cela ne l'empêche pas d'avoir du talent; qu'un sage ne sache pas, cela ne l'empêche pas de (bien) gouverner. C'est exact. — Si l'on fait le bien de façon que les hommes ne puissent pas parvenir à vous imiter [1]), on est seul ainsi à faire le bien; si l'on exerce un talent de façon que les hommes ne le puissent pas imiter, on est seul ainsi à exercer ce talent: on ne possède pas entièrement les principes de ce bien ou de ce talent. Quand on fait (vraiment) le bien, c'est avec la multitude qu'on le met en pratique; quand on exerce (vraiment) un talent,
3b c'est avec la multitude qu'on s'en rend capable. Voilà le bien du bien et le talent du talent. Si on a de l'estime pour le gouvernement d'un homme saint, ce n'est pas qu'on l'estime en tant qu'il gouverne dans son intérêt à lui seul; on l'estime en tant qu'il gouverne avec (le souci de) la multitude. Si on estime le talent du ministre des travaux publics Chouei [2]) (倕), ce n'est pas qu'on l'estime en raison de son talent à lui seul; on l'estime en raison de ce qu'il réussit à l'exercer avec (le souci de) la multitude. (Mais) les hommes du monde d'aujourd'hui, dans leur conduite, veulent être seuls sages; à l'égard des êtres, veulent être seuls capables; dans les discussions, veulent sortir de la foule; dans le courage, veulent surpasser la multitude. La sagesse de conduite limitée à soi seul ne suffit pas à former une conversion (化); les êtres de capacité limitée à soi seul (montrent leur) insuffisance (quand il s'agit) d'arranger parfaitement les affai-

1) Le „*Cheou chan ko ts'ong chou*„ supprime les mots 此獨善也. Il faut alors traduire: «Si l'on fait le bien de façon que les hommes ne puissent pas parvenir à l'imiter; si l'on montre un talent de façon que les hommes ne puissent pas parvenir à l'exercer (爲 substitué à 從), c'est être seul à faire le bien et seul à montrer du talent (此獨善獨巧者也)».

2) Cf. *Chou king*, chap. *Chouen tien*, § 21.

res; les paroles qui dépassent la foule ne peuvent pas devenir des conversations de la famille; au-dessus de la multitude est le courage; elle n'a pas à se déployer pour combattre. Ces quatre choses sont ce d'où naît la confusion; aussi l'homme saint s'en remet-il à la Voie pour conjurer ces quatre (périls) et institue des lois pour harmoniser (理) les irréductibilités (差) de (ces quatre choses). Il fait en sorte que sages et ignorants ne se séparent pas les uns des autres, que capables et incapables ne se quittent pas les uns les autres. Quand capables et incapables ne se quittent pas les uns les autres, alors capables et incapables ont un égal talent. Quand sages et ignorants ne se séparent pas les uns des autres, alors sages et ignorants ont mêmes pensées. Ainsi parvient-on à la perfection du gouvernement.

Quand les noms sont fixés, les êtres (物) ne sont pas en hostilité; quand les spécificités sont clairement établies, les ambitions personnelles ne se pratiquent plus. Si les êtres ne sont pas en hostilité, ce n'est pas parce qu'ils n'ont pas d'intention (hostile), c'est parce que les noms sont déterminés; aussi (les êtres) n'ont-ils pas lieu de réaliser leur intention. Si l'ambition personnelle ne se pratique pas, ce n'est pas par un manque de volonté, mais parce que les spécificités sont clairement établies; aussi les êtres n'ont-ils pas lieu de mettre en pratique leur volonté. Cependant l'intention (心) et la volonté (欲), tous les hommes les possèdent; mais ils peuvent se comporter comme s'ils étaient sans intention ni volonté, parce qu'il y a la Voie qui les régit. T'ien P'ien (田駢) dit: «Parmi les lettrés du monde, aucun ne consentirait à rester dans sa famille et à rendre sujets sa femme et ses enfants; ils voyagent certes pour être fonctionnaires à la cour des vassaux; c'est l'intérêt qui les attire. Quand ils demeurent à la cour des vassaux, leur but à tous est d'être k'ing ou ta fou (卿大夫), mais ils ne prétendent pas à être tchou heou (vassaux) (諸侯);

c'est que les noms les limitent.» — P'ong Mong (彭蒙) dit: «les 4a faisans et les lièvres des déserts, beaucoup de gens les poursuivent, car leur spécificité n'est pas déterminée; tandis que les poules et les porcs remplissent le marché, mais personne n'en a le désir, car leur spécificité est déterminée». Quand les êtres sont indéterminés, alors même les gens humains et intelligents sont mutuellement en rivalité; quand les spécificités sont établies, alors les hommes, même avides et vils, ne se disputent pas [1]). Si ce qui est rond tourne, ce n'est pas parce qu'il peut tourner; s'il tourne, c'est parce qu'il ne peut pas ne pas tourner. Si ce qui est carré reste en place, ce n'est pas parce qu'il peut rester; s'il reste, c'est parce qu'il ne peut pas ne pas rester. A cause du fait que le rond tourne de lui-même, il s'ensuit qu'il ne peut rester en place; à cause du fait que le carré reste de lui-même en place, il s'ensuit qu'il ne peut pas tourner. Pourquoi craindre de perdre la spécificité des êtres? Car, étant donné qu'il y a lieu d'employer les sages, on fait en sorte qu'ils ne puissent pas ne pas être employés. Étant donné qu'il n'y a pas lieu d'employer les ignorants, on fait en sorte qu'ils ne puissent pas être employés. S'ils sont employés ou non employés, ce n'est pas moi qui les emploie [2]); c'est seulement à cause du fait qu'ils trouvent ou ne peuvent trouver emploi [3]). Chacun trouvant de soi-même son emploi, pourquoi craindrait-on la confusion des êtres? Les êtres ne peuvent pas d'eux mêmes pouvoir, ne savent pas d'eux mêmes savoir; la connaissance ne consiste pas à pouvoir connaître, mais à connaître;

1) Cette phrase n'est pas donnée dans le *Cheou chan ko ts'ong chou* 守山閣叢書.

2) Le „*Cheou chan ko ts'ong chou*" remplace 也 après 我 par 用.

3) Ibid.: Entre 因彼 et 用, intercale 所. Sept caractères plus loin, on lit: 自得其用也。自得其用。奚患..... Traduisons: „Parce qu'ils sont capables d'être employés ou n'en sont pas capables, naturellement chacun d'eux trouve son emploi propre. Chacun trouvant son emploi propre, pourquoi. . .".

l'ignorance, non à pouvoir ignorer, mais à ignorer. Ce qui est beau ne l'est pas parce qu'il peut être beau, mais parce qu'il est beau; ce qui est laid ne l'est pas parce qu'il peut être laid, mais parce qu'il est laid. Or (ces qualités) ne peuvent pas d'elles-mêmes pouvoir, ne savent pas d'elles-mêmes savoir; alors l'intelligence et le beau, comment les estimer? l'ignorance et la laideur, comment les mépriser? Ainsi, celui qui est intelligent ne doit pas se montrer fier devant l'ignorant: celui qui est beau ne doit pas se montrer moqueur devant le laid. Telle est la Voie de ce qui convient. Quand la Voie est pratiquée dans le monde, alors ceux qui sont pauvres et méprisés ne se plaignent pas; ceux qui sont riches et honorés ne sont pas fiers; ceux qui sont ignorants et faibles sont exempts de crainte; ceux qui sont intelligents et forts ne se montrent pas arrogants[1]); car il y a détermination dans les spécificités (定於分). Quand la loi est pratiquée dans le monde, alors les pauvres et les méprisés n'osent pas haïr les riches et les haut placés; les riches et les haut placés n'osent pas nuire aux pauvres et aux méprisés; les ignorants et les faibles n'osent pas prétendre à être intelligents et forts; les intelligents et les forts n'osent pas dédaigner les ignorants et les faibles. Voilà l'infériorité de la loi à l'égard de la Voie.

Ce qu'on estime dans le monde, et que (tous) également estiment, c'est ce qu'on appelle les mœurs (俗). Ce dont on fait 4b
emploi dans le monde, et dont tous également font emploi, c'est ce qu'on appelle les êtres (物). Si quelqu'un agit contrairement aux autres hommes, les mœurs ne l'approuvent pas. Si (quelque chose) inspire du mécontentement à la multitude, les mœurs tendent à l'écarter. C'est pourquoi les cœurs sont tous différents, mais les actions suivent une même conduite. Ce que les hommes aiment est différent; leur souci d'employer (l'utilisable) est certainement iden-

1) Outrageants (矜) (ibid.).

tique. Voilà quelle est l'harmonie des mœurs, quel est l'usage des êtres. Aussi, dans ce que les unes harmonisent, faut-il s'abstenir d'inattention, et dans l'usage qu'on fait des autres, faut-il ne pas manquer son choix.

Jadis, (le duc) Houan (桓), du royaume de Ts'i (齊), aimait à s'habiller de violet. Dans toutes les régions on ne vendait plus d'autre couleur. — Le roi Tchouang (莊), du royaume de Tch'ou (楚), avait une prédilection pour les tailles minces; alors dans tout le royaume on eut la mine affamée. Selon la manière dont le supérieur dirige ses inférieurs, la conséquence est le bon gouvernement ou la confusion. Si donc les mœurs sont impures, nécessairement on fait une loi pour les amender. Si les êtres extravaguent, nécessairement on établit un règlement pour les régir. Ceux qui sont gênés par les mœurs ou entravés par les êtres, on ne peut pas avec (eux) faire un bon gouvernement. — Jadis, dans le royaume de Tsin (晉), on souffrait du luxe; le duc Wen (文), usant de frugalité, y porta remède: il s'habilla sans vêtements de soie et s'abstint de manger deux fois de la viande; peu après, tout le monde (portait) des vêtements de toile grossière et (mangeait) un riz grossier. — Le roi (du royaume) de Yue (越), Keou-tsien (句踐) méditait une vengeance contre (le royaume de) Wou (吳); il voulait que tous ses hommes fussent vaillants. Rencontrant sur sa route une grenouille furieuse, il la salua. Quelques années après, quand ses gens, âgés ou jeunes, se trouvèrent devant des ennemis, ces derniers fussent-ils comme l'eau bouillante et le feu, ils ne se dérobèrent point. — Telle est la preuve des difficultés qui existent pour celui qui est placé au-dessus des autres [1]). Les rois sages savaient que les sentiments du peuple sont faciles à émouvoir. C'est pourquoi ils instituèrent la musique pour les tempérer, les rites pour les régler.

1) Texte en mauvais état. Cf. l'assertion des préfaciers (p. 600—1): «l'ouvrage abonde en lacunes et en erreurs».

Alors les inférieurs ne peuvent pas exercer leur ambition. C'est pourquoi la pratique des rites et de la musique est irrésistible: la pratique des rites et de la musique étant irrésistible, alors la volonté ambitieuse perd son pouvoir. Quand la volonté ambitieuse (des sujets) perd son pouvoir, qu'il se trouve alors (au trône) un sage ou qu'il s'y trouve un ignorant, cela revient au même. Dira-t-on que s'il se trouve sur le trône un sage, ce sera le bon gouvernement, et que s'il s'y trouve un ignorant, ce sera la confusion? Dans ce cas, bon gouvernement et confusion seraient l'œuvre d'un sage ou d'un ignorant, et ne résulteraient plus des rites et de la 5a
musique. (Mais) dans ce cas les artifices d'un homme saint périraient en même temps que le souverain saint, et les lois du bon gouvernement du monde seraient abandonnées à chaque changement de génération. Il y aurait alors beaucoup de confusion et le bon gouvernement serait rare. Quand il y a beaucoup de confusion et quand le bon gouvernement est rare, alors la sagesse n'est plus ce qu'on estime, ni l'ignorance ce qu'on méprise. Pour qui occupe la place correspondant au nom (qu'il porte), fût-ce (la place) d'un être mauvais, vil, ignorant, les êtres pourtant ne s'éloignent pas de celui-là; proximité, éloignement dépendent de conditions (親疏係乎勢利), (mais) ne dépendent pas du (fait qu')il a pour qualité d'être vil, ou au contraire juste et sage.[1]) Moi non plus, je n'ose pas envisager le caractère naturel de la raison céleste et des conditions terrestres.

Maintenant, entre ciel et terre les insensés sont vraiment multitude, les hommes humains et sages, vraiment rares. De l'inclination pour l'intérêt et le profit, les insensés en ont en quantité considérable; de l'inclination pour le désintéressement et l'honneur,

1) La nature n'a pas horreur de ce qui est défectueux; si ce qui est mauvais porte un nom de chose mauvais, si un nom de chose mauvaise correspond à une réalité défectueuse, tout est dans l'ordre: le mal a sa place dans l'ensemble des êtres. Tel est peut-être le sens; la phrase suivante est encore plus obscure.

les hommes humains et sages en ont particulièrement davantage. Maintenant, avec les rites et la justice on recherche les hommes humains et sages; mais quelqu'un susceptible de trouver des hommes humains et sages, sur dix mille il n'y en a pas un. Au moyen de la renommée et du profit, on recherche les insensés; on en trouverait n'importe où sur la terre. C'est pourquoi l'on dit: les rites et la justice forment les sages, (mais) les sages n'ont pas nécessairement besoin des rites et de la justice. La renommée et le profit gouvernent les hommes vils; les hommes vils ne peuvent pas se passer de renommée et de profit.

Récompenser et punir sont les attributions du prince; remplir des devoirs, montrer des capacités, sont celles des sujets. Le prince estime les talents et blâme les démérites: de là les récompenses et les punitions. Chaque sujet (doit être) attentif à ce dont il est chargé; de là (son obligation de) remplir des devoirs et de montrer des capacités. Le prince ne doit pas se mêler des occupations des sujets, les sujets ne doivent pas usurper les affaires du prince. Quand le supérieur et l'inférieur n'interfèrent pas mutuellement, on dit que les noms sont corrects. Quand les noms sont corrects, alors les lois sont en vigueur. En ce qui concerne les dix mille êtres, il faut les rendre spécifiques; quant à notre continent, il faut le rendre exempt de désordre. Dans l'outrage éviter l'indignation, dans le succès s'abstenir de fierté; interdire les violences, arrêter les armées, conjurer les guerres dans le monde: telle est la vertu d'un prince humain. Ainsi faut-il être souverain (主). Garder son rôle, sa fonction spécifique et l'exécuter sans confusion; être attentif à ce dont on est chargé et s'abstenir d'ambition; qu'on ait faim ou qu'on soit
5b rassasié, montrer un même cœur; sous la calomnie et sous l'éloge garder l'égalité d'âme; après la récompense n'en pas perdre le souvenir; après la punition ne pas éprouver de ressentiment: telle est la règle de l'inférieur; il peut alors être regardé comme un homme.

Il est, de par le monde, (des gens qui) au moyen des noms ont obtenu la vérité; d'autres aussi qui au moyen des noms ont perdu la vérité. Le roi Siuan (宣) aimait à tirer à l'arc; (il se plaisait à entendre) dire aux hommes qu'il était capable de se servir d'un arc dur (à bander); (mais) en réalité celui dont il se servait ne dépassait pas (une tension de) trois che (石). Il le montra à ses satellites; tous essayèrent de le bander; mais (la flèche) s'arrêtait au milieu du trajet. Tous dirent que (l'arc) n'était pas inférieur à neuf che. «Qui donc, sauf vous, grand roi, peut se servir de cet arc»? Le roi Siuan était satisfait. Cependant son instrument ne dépassait pas trois che; tant qu'il vécut, (le roi) le crut de neuf che. Trois che, c'était la vérité; neuf che, ce n'était qu'un nom. Le roi Siuan se complaisait dans le nom et perdait la vérité.

Dans (l'état de) Ts'i (齊) Monsieur Houang (黃) aimait la modestie. Il avait deux filles, toutes deux parures du royaume. Honteux de leur beauté, par modestie il les dépréciait, disant qu'elles étaient vilaines et méchantes. Ce renom de laideur et de méchanceté s'étant répandu au loin, l'époque (où elles eussent dû) se marier passa et dans tout le royaume personne ne vint les demander. (Pourtant), dans (l'état de) Wei (衞) il y eut un veuf qui se hasarda à en épouser une. Elle était la parure du royaume. Par la suite, il dit: «Monsieur Houang aimait la modestie; aussi a-t-il calomnié son enfant, disant que (sa fille) n'était pas belle». Là-dessus s'élevèrent des rivalités pour offrir des cadeaux de fiançailles à la (seconde fille, dans l'opinion qu'elle) aussi (devait être) une parure du royaume. Elles étaient les parures du royaume, voilà la vérité; leur laideur et leur méchanceté (n'existaient qu'en) nom. Ceux qui ne furent pas dupes du nom obtinrent la vérité.

Un homme de (l'état de) Tch'ou (楚) portait des faisans; un passant lui demanda quels étaient ces oiseaux. Le porteur des faisans le trompa, disant que c'étaient des phénix. Le passant répliqua:

«J'ai déjà entendu parler des phénix; maintenant seulement j'en vois». — «Voulez-vous les acheter» ? — «Oui». — «Je ne les cèderais pas pour dix pièces d'or». — «J'en donne le double». — Il les céda. L'acheteur voulut en faire présent au roi de Tch'ou. Mais pendant la nuit ces oiseaux moururent. Le passant ne regrettait pas son or, mais il regrettait de ne pas pouvoir faire son cadeau au roi de
6a Tch'ou. Les gens du royaume en jasèrent. Tout le monde disait que c'étaient de vrais phénix. Les nobles voulaient aussi en offrir (au roi). La nouvelle parvint aux oreilles du roi de Tch'ou, qui fut ému de la bonne intention de cet homme à son égard; il le fit venir et lui donna en riche présent, dix fois plus d'or que n'en avaient coûté les oiseaux.

Il y avait (une fois) un laboureur du royaume de Wei (魏), qui cultivait son champ; il découvrit un jade précieux de la dimension d'un pied. Ne sachant pas que ce fût du jade, il en parla à son voisin. Le voisin chercha sournoisement à en devenir possesseur; en causant il dit: «L'inquiétante pierre que voilà! si on la garde elle est nuisible à la famille. Mieux vaut la reporter (dans le champ)». Le laboureur, quoique hésitant, plaça la pierre sur la terrasse de sa maison. La nuit suivante, l'éclat du jade éclairait la chambre entière. Toute la famille du laboureur fut grandement effrayée. Il parla de nouveau à son voisin, qui répondit: «Voilà qui prouve combien (cette pierre) est inquiétante. Vite, abandonnez-la; le malheur peut (encore) être évité». Alors, à la hâte, il l'abandonna dans un endroit lointain. Le voisin, quelque temps après, la déroba pour l'offrir au roi de Wei. Le roi de Wei fit venir un ouvrier (expert dans la connaissance) du jade pour l'examiner. L'expert en jade, après l'avoir regardée, se prosterna plusieurs fois; puis, debout, (il dit): «Oserai-je féliciter, ô roi, qui a trouvé ce trésor de l'univers? Moi, votre sujet, n'en ai jamais vu (de pareil)». Là-dessus, le roi lui en demanda le prix. L'expert en jade répondit:

«Il n'y a pas de prix qui puisse lui convenir. Avec le prix des terrains des cinq villes on ne pourrait que le regarder une seule fois». Le roi de Wei donna aussitôt mille pièces d'or à celui qui lui avait offert le jade, et lui accorda la faveur de manger désormais la subsistance d'un ta fou.

D'une façon générale en ce monde, sur une étendue de dix mille li (里), il y a toujours (distinction entre) le bien et le mal (是非); c'est pourquoi nous n'osons pas forfaire. Ce qui est bien est toujours bien; ce qui est mal est toujours mal. Telle est notre opinion, à nous aussi. (Cependant) quoique le bien soit toujours le bien, il y a pourtant des moments où il n'est pas en usage; quoique le mal soit toujours le mal, il y a des moments où certainement il est pratiqué. C'est pourquoi certaines gens qui ont mis en usage le bien en perdent le résultat (espéré), d'autres qui ont pratiqué le mal obtiennent le résultat voulu. Les raisons (理) du bien et du mal ne sont pas les mêmes; ils alternent, l'un annule l'autre pour notre propre usage. Où donc résident le bien et le mal?

Considérons la réussite de Yao (堯) et Chouen (舜), T'ang (湯) et Wou (武): il furent les uns justes, les autres iniques; mais ils 6b
obtinrent l'opportunité, et c'est pourquoi ils prospérèrent. (Considérons) la défaite de Kie (桀), Tcheou (紂), Yeou (幽) et Li (厲): ils furent tantôt justes, tantôt injustes; mais ils perdirent l'opportunité, et c'est pourquoi ils périrent. Ce fut aussi le cas pour la domination des cinq hégémons. Le duc de Song (宋) guerroyait avec les gens de Tch'ou (楚) sur les bords du Hong (泓)[1]. Le prince Mou Yi (目夷), dit: «Les gens de Tch'ou sont légion et nous sommes en petit nombre. Je propose, au moment où ils n'auront pas encore entièrement passé le fleuve, de les attaquer». Là-dessus

1) En 638 av. J.-C. Voyez *Sseu-ma Ts'ien*, trad. fr., t. IV, p. 239—240.

le duc dit: «Il ne faut pas (le faire). J'ai entendu dire qu'on ne fait pas rouler le tambour (tant que l'ennemi n'est) pas en rang. Pour moi, même si j'étais survivant d'un royaume vaincu, je ne voudrais pas agir ainsi». Dans la lutte il fut vaincu. Les gens de Tch'ou prirent le royaume de Song. Les gens de Ts'i (齊) tuèrent le duc Siang (襄), (puis) élevèrent au trône Kong-souen Wou-tche (公孫無知).[1] Chao Hou (召忽) et Yi-wou (夷吾)[2] suivirent le prince Kieou (糾). Ils émigrèrent dans le royaume de Lou (魯). Pao Chou-ya (鮑叔牙) suivit le prince Siao-po[3] (小白); ils émigrèrent dans le royaume de Kiu (莒). Quelque temps après, Wou-tche fut tué, les deux fils du duc se disputèrent le royaume. Kieou aurait dû être élevé au trône, mais Siao-po rentra le premier (dans son pays); aussi les gens de Ts'i l'élevèrent au trône. Ensuite il ordonna aux gens de Lou de tuer Kieou. Chao Hou se suicida à cette occasion; (Siao-po) manda Yi-wou pour être son conseiller.

Le duc Wen (文), du royaume de Tsin (晉), à cause des calomnies de Li-ki (驪姬) émigra pendant dix-neuf ans.[4] Quand le duc Houei (惠) fut mort, (l'émigré) donna des présents au (roi de) Ts'in (秦) pour obtenir de rentrer dans son pays. Il tua le prince Houai[5], et lui-même monta au trône. — Voilà donc un prince qui fut correct, mais ne put éviter d'être pris[6]; et deux princes sans droiture, mais dont les violences réussirent[7]. Si en quelqu'un c'est le bien qui règne, et si tous les autres considèrent que c'est le mal, alors on ne sait pas ce qui en lui est bien. Si en quelqu'un c'est le mal qui règne, et si tous les autres consi-

1) En 686 av. J.-C. Cf. *Sseu-ma Ts'ien*, trad. fr., t. IV, p. 45—46.
2) Yi-wou est l'appellation de Kouan Tchong.
3) Cf. *Sseu-ma Ts'ien*, trad. fr. t. IV, p. 46.
4) En 655 av. J.-C. Cf. *Sseu-ma Ts'ien*, trad. fr., t. IV, p. 264—267.
5) Cf. *Sseu-ma Ts'ien*, trad. p. t. IV, p. 282.
6) Le duc Siang de Song.
7) Siao-po, qui fut le duc Houan, de Ts'i, et Yi-wou, qui fut le duc Wen, de Tsin.

dèrent que c'est le bien, alors on ne sait pas ce qui en lui est mal. Ainsi, le bien et le mal dépendent de l'appréciation qu'en font les autres hommes pour être correctement (énoncés); ce n'est pas à soi seul qu'on les détermine. Alors celui dont la conduite est contraire (à celle) des autres hommes est considéré comme faisant le mal; celui dont la conduite s'oppose à celle des autres hommes est considéré comme faisant le bien. Aussi, quand un prince possède pouvoir et prestige, quand il place dans le bien sa résidence, on ne peut pas (en dire du) mal. Il demeure dans l'inaction, et les êtres l'honorent; il se meut et les êtres le suivent; il parle, et les hommes le croient; il agit, et les êtres 7a
l'imitent. Il est au-dessus des autres et conduit tous les inférieurs. Si le royaume est dans la confusion, il s'ensuit trois conséquences: la famine, la dispersion de la population, le manque des subsistances nécessaires pour qu'elle restât groupée. C'est alors la confusion. Quand on gouverne le royaume sans lois, c'est alors la confusion. Quand il y a des lois, si on ne peut les faire exécuter, c'est alors la confusion. Quand il y a des subsistances autant qu'il est nécessaire pour que la population reste groupée; quand il y a des lois, et qu'on peut les mettre en pratique: que dans ces cas un royaume ne soit pas bien gouverné, cela ne s'est encore jamais vu.

CHAPITRE II.

Humanité (仁), justice (義), rites (禮), musique (樂), noms (名), lois (法), châtiments (刑), récompenses (賞): tels sont les huit artifices (術) par lesquels les cinq empereurs (帝) et les trois rois (王) gouvernaient le monde. C'est pourquoi avec l'humanité on le conduit (導); avec la justice on le règle (宜) selon l'opportunité; avec les rites on le fait agir (行); avec la musique on le rend harmonieux (和); avec les noms, on le rend correct (正); avec les lois, on l'égalise (齊); avec les châtiments on l'intimide (威); avec les récompenses on suscite son émulation (勸). Donc

l'humanité, c'est la grande source de la bienfaisance envers les êtres, mais aussi l'origine de l'égoïsme. La justice, c'est le fondement des actions bonnes, mais aussi un prétexte au faux éclat. Les rites, c'est par eux qu'on pratique les respects; mais ils sont aussi l'origine de toute irrévérence. La musique, c'est ce qui harmonise les sentiments; mais c'est aussi l'origine des vices. Les noms, c'est ce qui rectifie les rangs (sociaux); mais c'est aussi l'origine de l'ambition et de l'usurpation. Les lois, c'est ce qui égalise la multitude des conditions; mais c'est aussi ce qui compromet la spécificité des noms. Les châtiments, c'est ce qui intimide les insoumis; mais c'est aussi l'origine de la rigueur et de la cruauté. Les récompenses, c'est ce qui stimule les fidélités et les capacités, mais c'est aussi l'origine des viles disputes. Tous ces huit artifices n'ont aucun secret pour les hommes et subsistent éternellement dans le monde; ils n'étaient pas apparents au temps de Yao et de Chouen[1]); ils n'ont pas, d'eux-mêmes[2]), fui les cours de Kie et de Tcheou. Quand on en use selon la Voie, le monde est bien gouverné; mais si on en use sans (se
7b conformer à) la Voie, le monde est dans la confusion. Bien plus: on peut par là dépasser le gouvernement de l'empire; ces (artifices) peuvent même remplir le ciel et la terre, diriger les dix mille choses. (Mais, si on les considère) autrement que comme des méthodes de gouvernement (治道) (ces artifices) ne sont plus choses saisissables pour l'homme; le saint les délaisse[3]) et n'en parle point.

D'une façon générale, de ce qu'un royaume subsiste ou qu'il se perd, il y a six indices (徵). Il y a des royaumes dépérissants, des royaumes perdus, des royaumes prospères, des royaumes puissants,

---

1) Le „*Cheou chan ko tsʻong chou*" remplace le nom de l'empereur légendaire Chouen par celui de Tʻang 湯.

2) Ibid.: le mot 自, „de soi-même", est remplacé par 故: ils n'ont pas „voulu" fuir....„; leçon, semble-t-il moins bonne.

3) Ibid.: 錯; donnent la leçon préférable les „Cent Philosophes": 措.

des royaumes bien gouvernés, des royaumes plongés dans la confusion. Quand je parle de royaumes plongés dans la confusion, ou perdus, ce n'est pas à dire qu'il s'y trouve des cruautés, des violences; quand je parle de royaumes puissants ou bien gouvernés, ce n'est pas à dire qu'il s'y trouve du prestige, de la force, de l'humanité, de la justice. Lorsqu'un prince est déjà âgé, qu'il a beaucoup de concubines, très peu de fils, et que les branches (de la famille) sont en (son) pouvoir, c'est un royaume faible. Lorsqu'un prince favorise à l'excès ses ministres, que les ministres aiment leur prince, que les lois valables pour tout le monde sont annulées et que les volontés ambitieuses se donnent carrière, c'est un royaume plongé dans la confusion. Lorsque le royaume est pauvre et petit, que les familles sont riches et grandes, que l'autorité du prince est faible et le prestige des ministres puissant, c'est un royaume perdu; si ces trois indices (sont présents), point n'est besoin qu'il s'y passe des actions cruelles et violentes pour (que le royaume) soit faible. Quand même dirait-on: «Vous voyez bien qu'il subsiste»! j'affirme, moi, avec certitude, qu'il est perdu. Lorsque, à l'intérieur [dans la capitale], il n'y a pas de favori particulier, lorsqu'à l'extérieur [dans les provinces] il n'y a pas de serviteur personnel (du souverain), lorsque les branches de la famille royale se multiplient, lorsque âgés et jeunes ne se confondent pas, c'est un royaume prospère. Quand on se livre aux travaux de la terre et à la culture du mûrier en temps convenable, quand les greniers sont remplis, les armes tranchantes et les cuirasses solides, les frontières bien surveillées, c'est un royaume puissant.

Lorsque les supérieurs ne violentent pas leurs inférieurs, et que les inférieurs ne peuvent pas offenser leurs supérieurs, supérieurs et inférieurs ne se violentent ni se s'offensent mutuellement. Ainsi, les interdictions et les décrets (du souverain) régissent la conduite des hommes; les hommes n'ont pas d'ambition égoïste. Traversât-on

des circonstances périlleuses, le royaume toutefois n'est pas exposé aux atteintes: c'est un royaume bien gouverné. Si ces trois indices (sont tous présents), point n'est besoin qu'il s'y trouve du prestige, de la force, de l'humanité, de la justice, pour (que le royaume) soit puissant. Quand même dirait-on: «Vous voyez bien qu'il est faible»! j'affirme, moi, avec certitude, qu'il subsistera. Quand se révèle un roi qui sait gouverner, il y a une catégorie d'hommes qu'il commence par mettre à mort. Les premiers qu'il met à mort, ce ne sont pas ceux qu'on appelle des brigands, ou qu'on appelle des traîtres, car ces deux sortes de malfaiteurs ne sont que pour un
8a temps de grands perturbateurs, mais ce ne sont pas eux qui sont l'origine de la confusion dans l'Etat. L'origine de la confusion dans l'Etat, ce sont les inférieurs qui font injure aux supérieurs; les sujets qui usurpent les procédés des princes; les princes qui ne craignent pas les interdictions de leur temps; les activités qui ne sont pas réglées par les lois de leur temps, mettent la Voie dans une grande confusion.

Lorsque Confucius (孔丘 K'ong K'ieou) exerça, en régence, les fonctions de conseiller de (l'état de) Lou (魯), le septième jour il fit décapiter Mao le chao-tcheng (少正卯)[1]. Les disciples (de Confucius) lui demandèrent pourquoi, disant: «Mao, le chao-tcheng, est un homme illustre du royaume de Lou; vous, maître, qui exercez la puissance gouvernementale, vous commencez par le mettre à mort. Ne commettez-vous pas une faute»? Confucius répondit: «Attendez, je vais vous en expliquer la cause. Il y a cinq vices humains, abstraction faite du vol, du pillage, de la trahison et de l'ambition. Le premier consiste à avoir un esprit instruit, mais pourvu de connaissances dangereuses. Le second, à mener une conduite bizarre et à y persister avec obstination. Le troisième, à prononcer des paroles fausses, et avec éloquence. Le quatrième, à posséder une

1) Cf. *Sseu-ma Ts'ien*, trad. fr., t. V, p. 326, n. 7.

mémoire puissante, jointe à l'érudition. Le cinquième, à favoriser le mal et à se montrer le bienfaiteur (des méchants). L'homme qui possède un de ces cinq défauts ne saurait éviter que le prince ne le mette à mort. Eh bien! Mao, le chao-tcheng, les possédait tous à la fois. Aussi, en quelque endroit qu'il habitât, il était capable de réunir des disciples pour en former une secte. Quand il parlait, dans ses conversations il était capable d'embellir l'injustice et d'ensorceler la multitude. Avec sa puissance de mémoire, il était capable d'altérer ce qui est juste, lui seul prétendant rester debout. Parmi les hommes vils, c'était un héros. Il ne fallait pas manquer de le mettre à mort [1]). Pour des raisons analogues, l'empereur T'ang (湯) a mis à mort Yin Kie (尹諧); le roi Wen (文) a mis à mort P'an-tcheng (潘正); T'ai-koung (太公) a mis à mort Houa-che (華士), Kouan-tchong (管仲) a mis à mort Fou Li-yi (付里乙); Tseu-tch'an (子產) a mis à mort Teng Si (鄧析) [1]) et Che Fou (史付). Ces six personnes étaient de milieux différents, mais leurs cœurs étaient les mêmes: il ne fallait pas manquer de les mettre à mort.

Le *Che* (*king*) (詩) s'exprime ainsi: «Un cœur inquiet est préoccupé, parce qu'il (se sent) haï de la foule vile» [2]). Parce que les hommes vils sont en foule, ils sont à craindre. Le proverbe dit: «Un discours éloquent est susceptible de tromper démons et dieux». Si l'on objecte: les démons et les dieux, qui sont éclairés, corrects et droits, comment pourrait-on les tromper? La réponse est que les démons et les dieux à la vérité ne sont pas sujets à être ensor-

1) Voir au début de l'article de Forke sur Teng Si-tseu, contenu dans op. cit., l'indication d'une autre hypothèse, émise par le *Tso Tchouan*: Teng Si aurait été mis à mort, non par le célèbre ministre de l'Etat de Cheng, Tseu-tch'an, qui mourut en 522, mais par un de ses successeurs, en 501. Forke se range à cet avis, quoique l'hypothèse énoncée dans Yin Wen soit confirmée par un témoignage de Siun-tseu (荀子). Cf. dans le *„Lie tseu“*, VII, 4, ce que dit Yang Tchou sur les bonnes relations entre Teng, auteur d'un code pénal, et Tseu-tch'an.

2) Cf. éd. et trad. de Legge, Book III, ode I, 4, p. 39—40 des *Chinese Classics*, vol. IV, part. 1.

celés ou trompés, mais ici on fait allusion à l'efficacité du discours
8b éloquent qui pénètre partout. Celui qui parle éloquemment, quoiqu'il ne puisse pas ensorceler les démons et les dieux, il est bien clair qu'il ensorcellerait les hommes. Il sonde le cœur des hommes, mesure leurs passions, suit leurs désirs et n'ose pas les contrarier; il met les hommes dans l'injustice et dans le mal pour chercher son profit. Ces hommes aiment-ils à entendre vanter la noblesse de leurs propres actions? il est merveilleusement capable de les louer. Détestent-ils d'entendre parler de leurs propres fautes? il est merveilleusement capable de les leur dissimuler. Il est averti de cela par la physionomie des gens; il va au devant de leurs paroles et de leurs actions.

[Les hommes vulgaires [1]), lorsqu'ils s'entendent louer, sont satisfaits. S'entendant blâmer, ils sont tristes. Tel est le sentiment général de la multitude humaine. S'il y a quelqu'un de mon avis, je suis content; quelqu'un qui soit différent de moi, je suis fâché. Tel est le sentiment général de l'humanité. C'est pourquoi un flatteur excelle à (dire) des louanges, excelle à se soumettre (aux caprices d'autrui). Quand les hommes disent oui, lui aussi dit oui; quand les autres disent non, lui aussi dit non. Il se soumet à ce que les autres aiment. C'est pourquoi un souverain éclairé, quoiqu'il puisse accueillir des hommes loyaux et droits, n'aime certes pas toujours les gens loyaux et droits; quoiqu'il puisse éloigner les flatteurs, il ne peut certes pas toujours tenir les flatteurs à l'écart. Aussi, de ce que Chouen (舜) et Yu (禹) pouvaient ne pas employer les flatteurs, ce n'est pas à dire que certainement ils haïssaient les flatteurs. Un proverbe dit: «Un discours flatteur ensorcelle les êtres». Chouen et Yu ne pouvaient pas parvenir à détester (de semblables) discours. Impossible de ne pas faire cette observation, n'est-ce pas?]

Un proverbe dit: «on déteste la couleur violette, qui fait tort

1) Ce passage entre crochets figure dans le „*Cheou chan ko ts'ong chou*".

au rouge (par sa fausse ressemblance avec lui). On déteste une bouche qui parle bien et qui renverse un royaume». Cette parole est redoutable; pourtant, durant toute la vie, personne ne fait attention à cela; dès lors danger et ruine sont à vos talons.

Lao-tseu dit: «avec de la rectitude (政)[1]) on (peut) administrer l'Etat, avec de la ruse (奇)[2]) on (peut) tirer parti de l'armée; avec l'abstention des affaires (無事) on (peut) s'emparer du monde». Ce qu'on appelle rectitude, ce sont les noms et les lois (名法); avec les noms et les lois, on gouverne l'Etat. C'est alors que les dix mille êtres ne peuvent pas se trouver dans la confusion. Ce qu'on appelle ruse, ce sont les combinaisons d'équilibre et les artifices (權術). Quand, au moyen des artifices, on tire parti de l'armée, les dix mille êtres ne sauraient résister. D'une façon générale, quand on peut faire usage des noms, des lois, des combinaisons d'équilibre et des artifices, pour rectifier ou dompter les passions de cruauté et de violence, alors soi-même on s'abstient des affaires. Quand soi-même on s'abstient des affaires, alors on obtient le monde. Aussi, quand est compromis le bon gouvernement, alors on a recours aux lois; quand sont compromises les lois, alors on a recours aux armes; quand on cherche à s'abstenir des affaires, il ne faut pas tenter de prendre la puissance (彊), quand on prend la puissance, alors les faibles, au contraire, peuvent vous abaisser.

Lao-tseu dit: «Si le peuple ne craint pas la mort, comment l'effrayer avec la mort?»[3]) En général, si le peuple ne craint pas la mort, cela vient de l'abus des exécutions et des punitions; lors-

---

1) Ceci nous indique une variante au texte de Lao-tseu (chap. 57, début). Nos éditions de ce texte portent: 正: «avec de la rectitude». Ici nous avons 政.

2) Le P. Wieger traduit «habileté». Il nous semble que le mot chinois implique la notion d'étrangeté, d'imprévisibilité, que par conséquent le mot de ruse est moins inexact. Une citation de ce texte se rencontre dans la notice D extraite de Ma Touan-lin.

3) Lao-tseu chap. 74. Une allusion à ce texte se rencontre dans la notice B extraite de Ma Touan-lin.

qu'on fait abus d'exécutions et de punitions, alors le peuple ne trouve plus la vie supportable. Quand la vie ne lui est plus supportable, alors il considère le prestige et le pouvoir des princes comme rien du tout. Quand les exécutions et punitions se tiennent dans le juste milieu, le peuple craint la mort. La crainte de la mort vient du plaisir de vivre. Lorsque (le peuple) éprouve du plaisir à vivre, on peut l'effrayer avec la mort. C'est à quoi doit
9a veiller le prince et à quoi les sujets doivent faire attention.

T'ien-tseu (田子), en lisant le *Chou* (*king*) (書), dit: «L'époque (où régnait) Yao (堯) était en grande paix». Song-tseu (宋子) dit: «Est-ce le gouvernement de l'homme saint (聖) qui a procuré cela? «P'ong Mong (彭蒙), qui se tenait à côté, quittant le rang, répondit: «C'est le gouvernement des lois saintes (聖法之治) qui a produit cela; non pas le gouvernement de l'homme saint». Song-tseu répliqua: «Entre l'homme saint et la loi sainte, quelle est la différence»? P'ong Mong ajouta: «La confusion que le maître apporte dans les noms (亂名) est extrême; sa sainteté à lui, l'homme la tient de lui-même; sa sainteté à elle, la loi la tient de sa raison propre (自理). La raison, on la tient de soi-même (己), mais le soi n'est pas la raison. Le soi peut susciter la raison, mais la raison n'est pas le soi. Quand un homme saint gouverne, il gouverne seul; quand c'est la loi sainte qui gouverne, alors il n'y a personne qui ne gouverne: c'est l'intérêt des dix mille générations, mais il n'y a que l'homme saint qui puisse parfaire (該) cela». — Song-tseu était encore plein de doutes; il interrogea T'ien-tseu. T'ien-tseu répondit: «les paroles de P'ong Mong sont justes. Un vieillard du village des familles Tchouang (莊) avait donné à son fils aîné le nom de Tao (盜) (voleur), à son fils cadet celui de Ngeou (毆) (frapper). Tao étant sorti se promener, le père court après lui en l'appelant: «voleur! voleur!» Le magistrat entend cela; il le fait aussitôt mettre aux chaînes. Là-dessus le père appelle Ngeou,

pour aller expliquer la chose au magistrat. Mais subitement sa voix s'arrête; il s'écrie simplement: «Frapper! frapper!» et le magistrat frappe le fils presque au point de le faire mourir. — Un notable de K'ang-kiu (康衢) donna pour nom à son petit domestique: Chan-po (善搏 Bon pour donner des coups de cornes), et à son chien: Chan-cheu (善噬 Bon pour mordre). Ses amis ne passèrent jamais devant sa porte pendant trois ans. Le notable s'en étant étonné, demanda pourquoi. On lui dit ce qu'il en était réellement; les noms furent changés et les amis revinrent. — Les gens (du royaume) de Tcheng (鄭) appellent le jade non taillé p'o (璞); les gens de Tcheou (周) appellent les rats non séchés du même nom de p'o[1]). Or, un homme de Tcheou, emportant avec soi des rats non séchés, alla demander à un marchand de Tcheng: «voulez-vous acheter des p'o»? Le marchand de Tcheng ayant répondu oui, (son interlocuteur) sortit ses p'o. Quand le marchand vit que c'étaient des rats, il refusa.

[T'ien-tseu dit:[2]) «tous les hommes agissent pour eux-mêmes, et ne peuvent pas agir pour les autres hommes. (人皆自爲而不能爲人). C'est pourquoi un prince, quand il commande à des hommes, fait en sorte qu'ils agissent dans leur intérêt à eux (使其自爲用) et ne fait pas en sorte qu'ils agissent dans son intérêt propre (不使爲我用). Wei-hia Sien-cheng (魏下先生) dit: «ô l'excellente parole de Tien-tseu! Dans l'antiquité, quand un souverain se servait d'un ministre, il veillait à ce que ce dernier ne lui fût pas personnellement attaché, comme on l'est à un individu, mais il prétendait que (le ministre) lui offrît sa loyauté comme à un souverain; (il voulait) que les hommes chargés de fonctions fussent d'une capacité certaine; que ceux qui

---

1) Cf. la fin de la section II de l'Appendice.

2) Ce passage entre crochets ne se trouve pas dans le texte donné par le *Cheou chan ko ts'ong chou.*

vont à la guerre fussent d'une bravoure certaine; qu'ils fussent encouragés au moyen d'appointements et de récompenses; que la justice résultant des noms et des lois (名法之所齊) ne procédât point de son propre cœur (不出於已心) et ne donnât point de profit à sa propre personne (不利於已身). Le proverbe dit: «Si quelqu'un a des appointements minimes, on ne peut pas traverser une période de confusion avec lui. Si l'on a donné à quelqu'un une récompense légère, on ne peut pas entrer dans des dangers avec lui». C'est à quoi un supérieur doit faire attention.[1])]

9b De père à fils, il y a des ordres qui certainement seront suivis, d'autres qui certainement ne le seront pas. Par exemple: «Quittez votre femme noble» et «Vendez votre concubine aimée»: voilà des ordres qui certainement seront suivis. Mais si l'on dit: «Ne vous avisez pas de haïr», «Ne vous avisez pas de penser»: voilà des ordres qui certainement ne seront pas suivis. C'est pourquoi ceux qui sont les supérieurs doivent être très attentifs à ce qu'ils ordonnent. Généralement, quand l'homme, étant riche, n'envie pas les dignités et les appointements élevés; quand, étant pauvre, il ne craint pas les exécutions et les punitions, — s'il n'envie pas les dignités et les appointements élevés, c'est qu'il se suffit à lui-même; s'il ne craint pas les exécutions et les punitions, c'est qu'il ne tient pas à conserver sa vie. Ce sont là deux graves maladies du royaume. Si on ne connaît pas d'artifice pour les prévenir, les ordres ne sont pas suivis et les interdictions n'arrêtent personne. Alors c'en est fait du gouvernement; quand il n'y a pas de gouvernement, le prince n'est qu'en apparence le maître de son royaume et le prince de son peuple. Aux périls et à la confusion l'on peut s'attendre à bref délai. Maintenant, si par suite des dignités et des gros appointements on en vient à être riche, alors les hommes rivalisent à consacrer

1) Ce proverbe est cité d'après le *Yi lin* à la fin du texte de l'édition des Cent Philosophes. Cf. Infrâ p. 598.

leurs forces au service du prince. Si par suite des exécutions et des punitions, on finit par tomber dans la misère, alors les hommes sont d'accord pour craindre le crime et suivre le bien. C'est pourquoi ceux qui dans l'ancien temps, gouvernaient des royaumes, ne laissaient pas le peuple devenir par lui-même misérable ou riche. Quand misère et richesse dépendent toutes deux du prince, alors le prince est seul à posséder le pouvoir et le peuple sait à qui il doit se soumettre. Quand on est misérable, on hait les hommes; méprisé, on s'en prend aux circonstances; personne ne s'en prend à soi-même: telle est la grande majorité des sentiments humains. Cependant, on ne doit pas, sous le prétexte que telle est la grande majorité des sentiments humains, dire tout uniment qu'il n'y a que du mal; car il se trouve aussi des gens dignes de pitié: on ne peut pas ne pas faire des distinctions. Voici, par exemple, (entre cet homme et moi), semblables capacités, aptitude égale à la réflexion; cependant lui est riche et je suis pauvre. Si l'on pouvait ne pas s'en plaindre, ce serait parfait; cependant, si l'on s'en plaint, ce n'est pas un mal. Lorsque les talents sont égaux, les intelligences semblables, mais que lui est honoré alors que je suis méprisé, si l'on ne peut pas s'en plaindre,
c'est parfait; pourtant si l'on s'en plaint, ce n'est pas un mal. La 10*a*
faute consiste en ce qu'on ne connaît pas la différence entre l'aptitude à saisir un avantage et l'occasion d'en profiter; et l'on ne parle que de l'égalité en savoir et en talent. Cela est imputable à un manque de connaissance suffisante. Quoique ce soit le défaut (郵) d'un homme sage (君子), c'est aussi ce qui fait l'indignation du sage. L'homme, par la misère, devient haineux; par la richesse, il devient vaniteux. Si l'on hait les hommes, c'est parce qu'on se plaint de ce que les autres ne vous fournissent pas votre subsistance. Cela vient de ce que les passions sont difficiles à calmer. Qu'il ne soit pas possible de les calmer; c'est encore pardonnable; celui qui se montre fier à l'égard des autres, n'a aucune souffrance

et sans aucune raison il se montre méprisant envers autrui; les (hommes adonnés aux) passions l'honorent volontiers; alors qu'il ne saurait être honoré et qu'il est illégitime de lui pardonner. La multitude en voyant les pauvres et les méprisés, les dédaigne et s'en éloigne; en voyant les riches et les honorés, les respecte et s'en approche. Si un pauvre et méprisé vient me demander quelque chose, je puis l'éloigner; ce n'est certes pas parce qu'il me nuit, que je l'éloigne; c'est parce qu'il ne me donne aucun profit, lui et son entourage. Si un riche me fait des présents, je peux bien me rapprocher de lui; s'il me n'est d'aucun profit, et si je me rapproche de lui, alors il n'ose plus se rapprocher de moi.

Quand ces trois choses restent indépendantes, il n'y a plus moyen d'arriver à se rapprocher et à s'écarter. Le sentiment de l'homme est qu'on ne peut pas ne pas changer aisément d'idées par le fait d'être pauvre, méprisé, ou riche, honoré. (Ignorer) cela, c'est donc ce que j'appelle la grande ignorance. Misère, solitude, pauvreté, situation méprisée, c'est ce dont tout homme a pitié quand le monde est bien gouverné, et ce que tous dédaignent aux époques de confusion. Si le monde est bien gouverné, ce n'est pas parce qu'on a pitié de ceux qui vivent dans la misère, la solitude, la pauvreté, le mépris; mais c'est seulement un des effets du bon gouvernement. Si le monde est dans la confusion, ce n'est pas parce qu'on dédaigne ceux qui vivent dans la misère, la solitude, la pauvreté, le mépris; mais c'est un des effets de la confusion. Quand chaque chose est bien gouvernée, il n'y a pas de confusion; quand il y a confusion, il n'y a pas de bon gouvernement. Si l'on considère la prospérité des dynasties des Hia (夏) et des Yin (商) et la décadence des Hia et des Yin, on en voit la preuve. Ce que les pauvres et les méprisés espèrent des gens riches et honorés est très modeste; et les hommes riches et honorés ne peuvent pas
10b satisfaire cet espoir très modeste. Or, ce que les riches considèrent

comme mauvais, c'est ce que les pauvres considèrent comme bien; ce que les hommes haut placés considèrent comme sans valeur, c'est ce que les méprisés tiennent pour honorable. Cependant, si les gens riches et honorés sont sans libéralité, c'est par ce qu'ils n'éprouvent pas les mêmes peines et les mêmes plaisirs (que les autres hommes). «Quoique je ne fasse pas de libéralités, (se disent-ils), cela ne tourne pas à mon préjudice». Maintenant la foule du peuple espère en le prince, tout comme ces gens pauvres et méprisés espèrent en les gens riches et honorés. Ceux qui espèrent, désirent que l'on s'occupe de leur famille, que l'on égalise les impôts, que l'on remédie en temps opportun à la disette et au froid, que l'on s'intéresse aux maladies et aux maux, qu'on n'abuse pas des récompenses et des punitions, que l'on n'organise des corvées que pendant les loisirs laissés par les travaux des champs: voilà tout ce que le peuple espère (d'un prince); alors rien ne sera à craindre pour le prince. Si cependant il ne fait pas de libéralités, c'est parce qu'il n'éprouve pas les mêmes souffrances et les mêmes joies (que le peuple). Aussi un prince ne doit pas manquer d'éprouver les mêmes souffrances et les mêmes joies que le peuple. Ainsi donc, les hommes riches et honorés peuvent ne pas montrer de libéralité envers les pauvres et les méprisés; mais un prince ne doit pas manquer de libéralité envers la foule du peuple. S'il manque de libéralité envers la foule du peuple, alors la foule du peuple ne veut plus l'avoir à sa tête; quand elle ne veut plus l'avoir à sa tête, alors, à la place du prince, on en substitue un autre. Il n'est pas de plus grand danger, pas de plus grand malheur.

Deux hommes intelligents ne sauraient se mettre au service l'un de l'autre; deux hommes nobles ne sauraient entre eux se donner des ordres; deux dialecticiens ne sauraient triompher l'un de l'autre. Car leurs forces sont équivalentes et leurs talents se compensent. Quand on n'emploie que la clarté intellectuelle, l'œuvre ne

réussit pas (事用聰明則功不成); quand on n'emploie que l'obscurité ignorante (晦昧), l'affaire nécessairement sera manquée (事必悖). Un (peu de) clarté, un (peu d')obscurité, voilà l'état de la multitude. Avec celui qui a de faibles appointements on ne doit pas traverser une période de confusion. Avec celui qui a reçu de faibles récompenses, on ne doit pas entrer dans des circonstances difficiles. Pour qui est au-dessus des autres, il ne faut pas manquer d'être attentif à cela.

Ce sont là quelques paroles de Yin Wen-tseu, conservées par Ma Houei-yuan (馬會元) dans son *Yi lin* (意林); elles n'étaient pas mentionnées dans le présent recueil: c'était certainement une lacune; c'est pourquoi je les mets ici. [1])

PRÉFACE, par Tchong-tchang (仲長).

Extraite du «*Cheou chan ko ts'ong chou*» (守山閣叢書)[2]).

Yin Wen-tseu était issu de la famille Yin (尹), (à l'époque) des Tcheou (周). Au temps du roi Siuan (宣) (du royaume) de Ts'i (齊)[3]), il fréquentait le bas de (la porte) de Tsi (稷下)[4]).

1) Cette note, qui ne concerne que le dernier alinea, termine le texte de l'éd. des Cent Philosophes. — Le *Yi lin* est un ouvrage qui a été composé à l'époque des T'ang par Ma Tsong 馬總, appellation Houei-yuan 會元 (par erreur, l'édition des Cent philosophes intervertit l'ordre de ces deux caractères et écrit Ma Yuan-houei au lieu de Ma Houei-yuan). Ma Tsong mourut en l'an 823; sa biographie se trouve à la fin du chap. CLXIII du *T'ang chou* et dans le chap. CLVII du *Kieou t'ang chou*.

2) Ouvrage publié en 1844 par Ts'ien Hi-tsou 錢熙祚. Cf. *Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient*, III, p. 109.

3) 343—324 avant notre ère. Cf. E. Chavannes, «*Mémoires Historiques*», V, 258—260.

4) E. Chavannes, ibid. Les lettrés errants accueillis par le roi Siuan se réunissaient au pied (下) de [la porte] Tsi (稷). On ignore s'il faut entendre par là une porte de la capitale, ou une montagne au pied de laquelle se serait trouvée une hôtellerie pour les sophistes voyageurs. — Une note s'intercale ici dans le texte de cette Préface, tel que le donne le «*Hou hai leou ts'ong chou*» (湖海樓叢書) [Bibl. Nationale, n°. 207 du fonds Pelliot A, Tome II, Yin Wen-tseu]: «le chapitre *Yi wen tche* (藝文志) du *Han chou* (漢書) cite une assertion de Lieou Hiang (劉向), disant que Yin Wen-tseu a séjourné au bas de Tsi avec Song Hing».

Condisciple de Song Hing[1]) (宋鈃), de P'ong Mong (彭蒙)[2]), de T'ien P'ien (田駢)[3]), il étudîa avec eux auprès de Kong-souen Long[4]) (公孫龍). Kong-souen Long a parlé de lui avec éloges[5]). (Yin Wen) a écrit un livre en un chapitre, où il a beaucoup développé sa doctrine. Tchouang-tseu a dit[6]): «Il n'était pas attaché aux préjugés vulgaires; il n'avait aucun goût pour les ornements du luxe; il n'apportait ni légèreté dans ses rapports avec les hommes, ni haine à l'égard de la multitude; il voulait la tranquillité du monde (天下之安寧) afin de laisser le peuple suivre sa destinée (以活民命); pour les autres hommes et pour soi posséder sa suffisance (養畢足): tel était son principe (止), voilà en quoi consistait sa pensée. Même si on l'outrageait, il se montrait

---

1) Song Hing est mentionné en même temps que Yin Wen, non seulement dans le texte que nous venons de rapporter, extrait du *Han chou* (note précédente), mais aussi dans le passage de Tchouang-tseu dont va s'inspirer cette Préface; c'est d'ailleurs le seul endroit du livre de Tchouang-tseu qui parle de ce philosophe (vers le milieu du IIIe s. av. J. C.).

2) P'ong Mong lui aussi n'est mentionné qu'une fois dans Tchouang-tseu (chap. 33, D, texte et traduction Wieger, 502—503; trad. Legge, t. II, part. III, ch. 33, sect. XI, p. 223). Sa doctrine exaltait l'union et la tolérance universelles.

3) T'ien P'ien est associé à P'ong Mong dans le texte en question de Tchouang-tseu. T'ien P'ien, „à la bouche divine" (天口), était, selon le chapitre cité du „*Ts'ien Han chou*", auteur d'un ouvrage taoïste en 25 chapitres. (Chavannes, loc. cit., V, 259).

4) Sur ce célèbre dialecticien, dont nous préparons une traduction destinée au „T'oung pao", cf. l'article de A. Forke, The Chinese Sophists, J. China Br. R. A. S., XXXIV, 1901—1902, n°. 1. — Une note s'intercale ici dans le texte de cette Préface, tel que le donne le „*Hou hai leou ts'ong chou*" (op. cit, n. 3 supra): „Yin Wen-tseu avait visité le roi Siuan de Ts'i antérieurement à Kong-souen Long. Selon l'assertion de Tch'ao Kong-wou (晁公武) dans le „*Kiun tchai tou chou tche*" (郡齋讀書志), les „*Mémoires Historiques*" (Che ki 史記) disent que Kong-souen Long a été l'hôte du prince de P'ing-yuan (平原), qui était conseiller du roi Houei-wen (惠文) de Tchao (趙). (Or), à la première année du roi Houei-wen, le roi Siuan de Ts'i était déjà mort depuis plus de quarante ans. Ainsi on sait que Wen n'a pas étudié sous (la direction de) Long". Ce chiffre de quarante ans ne s'accorde pas avec les dates que fournissent les *Mémoires Historiques*. Le prince de P'ing-yuan mourut en 250 avant notre ère; le roi Siuen régna de 342 à 324, et le roi Houei-wen de 298 à 266. Or il n'y a pas un intervalle de quarante ans entre 324 et 298.

5) Cf. Kong-souen Long, édit. des Cent philosophes, p. 2 a—b.

6) Cf. Wieger, 33 C; Legge, p. 222.

exempt de honte». Telle était sa voie (道). Cependant Lieou Hiang (劉向)[1]), de son côté, a déclaré que la doctrine (de Yin Wen) venait de Houang (黃)[2]) et de Lao (老)[3]), mais que, en somme, elle appartient aux écoles des châtiments et des noms (刑名家); c'est (une appréciation) quelque peu injuste (誣). Quant à moi, à la fin de la période Houang-tch'ou (黃初)[4]), dès mon arrivée à la capitale, Miao Hi-po (繆熙伯)[5]) me fit voir ce livre (de Yin Wen); je pense qu'il y trouvait de l'intérêt; mais (l'ouvrage) abonde en lacunes et en erreurs (多脫誤). J'ai essayé quelque peu d'ordonner, de fixer le texte (聊試條次撰定) et l'ai divisé en deux chapitres, (mais) moi non plus je n'ai pu l'approfondir en détail (未能究其詳). Ecrit par le nommé Tchong-tchang (仲長)[6]), (originaire) de Chan-yang (山陽)[7]).

SECONDE PRÉFACE.

Extraite de l'édition des Cent Philosophes[8]).

Yin Wen-tseu était issu de la famille Yin (尹), (à l'époque) des Tcheou (周). Au temps du roi Siuan (宣) de Ts'i (齊), il

1) Lieou Hiang vécut de 77 à 6 avant J.-C.. Cf. supra, p. 598, n. 4.

2) Houang-ti 黃帝 l'Empereur Jaune, souverain mythique auquel on impute la fondation de la doctrine Taoïste, bien antérieure ainsi à Lao-tseu.

3) Lao-tseu, l'auteur à peine plus historique que Houang-ti, et auquel on attribue le *Tao tö king*.

4) 220 à 226 inclusivement (ap. J.-C.).

5) Sur ce personnage, voir la 3e Préface, qui est un extrait du *Cheou chan ko ts'ong chou*, et la note additionnelle extraite du *Hou hai leou ts'ong chou*.

6) Idem. Voir aussi la 2e Préface, celle de l'édition des Cent Philosophes.

7) Cette ville se trouvait au S.-O. de la sous-préfecture de Tseou 鄒 (illustrée par Mencius), dépendant de Yen-tcheou fou.

8) Cette préface n'est pas signée. Cependant, comme ce que nous appelons la 3e Préface (sub. fin.) nous apprend que l'identification de Tchong-tchang avec Tchong-tchang T'ong a été faite par un nommé Li Hien-tch'en (李獻臣法), il y a lieu de supposer que ce personnage est l'auteur de la présente préface. Cependant il n'est pas question ici de Hi-po, dont, selon la notice A extraite de Ma Touan-lin (infrâ), parlerait Li Hien-tch'en dans sa Préface.

fréquentait (le bas de la porte de) Tsi (稷下). Condisciple de Song Hing (宋鈃), de P'ong Mong (彭蒙), de T'ien P'ien (田駢), de Chen Tao (慎到)[1]), il se livra avec eux à l'étude de la Voie de Lao-tseu (老子之道). Il adopta le bonnet du Houa chan (華山)[2]) comme insigne propre; il écrivit un livre en deux chapitres où il développa beaucoup sa doctrine. Tchouang tseu (莊子) dit: «Il n'était pas attaché aux préjugés vulgaires; il n'avait aucun goût pour les ornements du luxe; il n'apportait ni légèreté dans ses rapports avec les hommes, ni haine à l'égard de la multitude; il voulait la tranquillité du monde afin de laisser le peuple suivre sa destinée; pour les autres hommes et pour soi posséder sa suffisance: tel était son principe (止), voilà en quoi consistait sa pensée. Même si on l'outrageait, il se montrait exempt de honte. Il prévenait (les occasions où) le peuple pouvait en venir aux mains, il faisait mettre bas les armes, il prévenait les violences de la foule. Tel il parcourait le monde, s'entretenant avec les grands et instruisant les humbles». Voilà quelle était sa voie (道). Le livre abonde en lacunes et en erreurs. Quoique le texte ait été fixé par Tchong-tchang T'ong (仲長統)[3]), il renferme des passages incompré-

1) Remarquer le nom de Chen Tao, qui ne figurait pas dans la Première Préface. Le *«Yi wen tche»*, chap. XXX du *«Ts'ien Han chou»*, p. 14 v°, mentionne, parmi les productions de l'école des lois (法家), un ouvrage en 42 chapitres, attribué à cet auteur. Cf. sur Chen Tao le passage de Tchouang-tseu indiqué à la note suivante. — Remarquer surtout que cette 2e Préface diffère de la précédente en ce qu'elle fait de ces philosophes des disciples, non plus de Kong-souen Long, mais de Lao-tseu.

2) Cf. *Tchouang-tseu*, trad. Legge, Part. III, ch. 33, sect. XI, *Tien Hia*. C'est à ce même texte qu'il est fait allusion dans la suite; mais ce qui y est dit est attribué, chez l'auteur, collectivement aux membres de l'association «du bonnet du Houa chan», non pas à Yin Wen spécialement. Dans l'édition de Tchouang-tseu annotée, sous les Ming, par le moine bouddhique Sing-t'ong (性通) dont l'appellation était Yun-houei (蘊輝), une note nous apprend que la forme symbolique (表) de cette coiffure imitait la configuration de la montagne Houa, dont le haut et le bas sont plats (平).

3) Cette identification du nommé Tchong-tchang, auteur de la Première Préface, avec Tchong-tchang T'ong, repose sur un anachronisme, qui sera dénoncé dans la troisième Préface, et que nous avons déjà signalé, d'après une note du *«Hou hai leou ts'ong chou»*, à

hensibles. Provisoirement, nous le conservons (tel quel), jusqu'à ce que d'éminents (critiques) l'éclaircissent (明).

TROISIÈME PRÉFACE.

Extraite du *Cheou chan ko ts'ong chou* 守山閣叢書 [1]).

Le (livre intitulé), «*Yin Wen-tseu*» (尹文子), (composé) d'un seul chapitre, a été écrit par Yin Wen (de l'époque) des Tcheou (周). A la fin de la période Houang-tch'ou (黃初)[2]), des Wei (魏), Tchong-tchang (仲長), de Chan-yang (山陽), le fit précéder d'une préface, où il dit qu'il a mis en ordre, déterminé le texte, et l'a divisé en une première et une seconde sections 篇. Dans le «*Wen hien t'ong k'ao*» (文獻通考)[3]) il est dit avoir deux chapitres 卷. La présente édition, elle aussi, porte ces deux titres: «Première section de la grande Voie» (大道), «Seconde section de la grande Voie», conformément à la préface; si cependant le texte est en un seul chapitre, c'est parce que les gens d'une époque ultérieure ont réuni (les deux sections). Tchouang-tseu (莊子), au chapitre «*T'ien hia*» (天下), cite ensemble Yin Wen et T'ien P'ien (田駢)[4]). Yen Che-kou (顏師古)[5]), dans ses annotations au «*Han Chou*» (漢書),

---

la note 4 de la p. 598. Il est assez singulier, d'ailleurs, que Tchong-tchang T'ong paraît avoir été originaire sinon de la même ville, du moins de la même région que Tchong-tchang; car la première Préface nous dit que ce dernier était de Chan-yang; et la biographie de Tchong-tchang T'ong, donnée par le «*Heou Han chou*» (後漢書) (chap. 79), nous apprend qu'il était né à Kao-p'ing (高平) localité dépendant de la commanderie de Chan-yang (山陽).

1) Recueil publié en 1844 par Ts'ien Hi-tsou (錢熙祚), cf. *Bull. de l'Ec. Fr. d'Ext.-Or.*, III, 109.

2) Cf. note 4, p. 600.

3) C'est la grande encyclopédie de Ma Touan-lin (馬端臨), qui vivait au XIIIe s.; l'ouvrage fut achevé en 1319. Il s'agit du chap. 211, intitulé «*Tao kia*» (道家). Cf. infra, les notices que nous en extrayons.

4) Cf. Préf. I et II. Il s'agit du chap. XXXII A (éd. et trad. Wieger) de Tchouang-tseu.

5) 579—645 av. J.-C. Pour les dates du roi Siuan, cf. n. 3 de la Préf. I, p. 598; pour celles de Lieou Hiang, p. 600, n. 1.

considère (Yin Wen) comme un contemporain du roi Siuan (宣) (du royaume) de Ts'i (齊); or je constate que le «*Chouo yuan*» (說苑) de Lieou Hiang (劉向) rapporte une conversation entre (Yin) Wen et le roi Siuan; Yen (Che-kou) a sans doute pris cela pour fondement (de son opinion). Cependant, Lu (Pou-wei) (呂)[1], dans son «*Tch'ouen ts'ieou*» (春秋), mentionne aussi des entretiens (de Yin Wen) avec le roi Min (湣)[2]. Peut-être (Yin Wen) était-il contemporain du roi Siuan, et encore en vie au temps du roi Min. Son livre procède de l'école des noms (名家); les principes généraux (qu'il renferme) indiquent et préconisent la voie du bon gouvernement (治道): vouloir s'établir dans le vide et le calme (欲自處于虛靜); et, quant aux dix mille actions (事), aux dix mille êtres (物), examiner alors en les comparant un par un leur réalité (實). Aussi son enseignement tient-il le milieu entre ceux de Houang (黃), de Lao (老), de Chen (申) et de Han (韓)[3]. Le «*Tcheou che chö pi*»[4]) (周氏涉筆), dit que (de toutes les écoles), depuis celle de la Voie (道) jusqu'à celle des noms (名), depuis celle des noms jusqu'à celle des lois (法), il a effectivement extrait leur vérité (眞). Le «*Tou chou tche*» (讀書志)[5]) de Tch'ao Kong-wou (晁公武) s'exprime ainsi (sur Yin Wen): «il lut et imita (法) Tchong-ni (仲尼)»[6]).

1) Lu Pou-wei 呂不韋, mort en 245 av. J.-C. Son oeuvre est une compilation d'éléments très divers (Chavannes, loc. cit. III, 634—5 et 659—660).

2) Le roi Min 323—284 (Chavannes, loc. cit., III 32).

3) Sur Houang-ti, cf. Préf. I, n. 11; sur Lao-tseu, ibid., n. 12; Chen 申 désigne Chen Pou-hai (不害), Taoïste, mort en 337 avant notre ère; Cf. ce qu'en dit Tch'eng tseu dans son comment. sur Mencius, „*Seu chou*”, éd. Couvreur, III, II, § 9, p. 455. Han désigne Han Fei-tseu (韓非子) mort en 233 av. J.-C..

4) Cf. l'extrait du „*Chö pi*” du nommé Tcheou (周), notice D du „*Wen hien t'ong k'ao*”, infra.

5) Le titre complet est: „*Kiun tchai tou chou tche*” (郡齋讀書志), ouvrage en 20 chap., de l'époque des Song. Cf. *Bull. de l'Ec. Fr. d'Ext.-Or.*, IX, 217, et infra, notices extraits de Ma Touan-lin, A (n. 2).

6) Tchong-ni, appellation de Confucius (K'ong tseu): „Ni le puîné”. Ni désigne une

Cette parole, à dire vrai, est exagérée. Le «*Wei lio*» (緯略)[1]) de Kao Sseu-souen (高似孫) en a fait la critique avec justesse. Cependant (Kao) Sseu-souen (似孫), se fondant sur des principes confucéens (儒理), corrige cela en disant que (l'ouvrage) est confus, sans ordre; (mais) (ce jugement) non plus n'est pas équitable. Les cent sectes philosophiques (百氏) rivalisaient à se faire valoir. Les neuf écoles (九流)[2]) étaient au même niveau (並) et juxtaposées (列); chacun (réservait son) estime pour ce qu'il avait appris et pratiquait ce qu'il connaissait. Depuis Lao (老) et Tchouang (莊) jusqu'à leurs successeurs, chacun à soi seul constituait l'enseignement d'une école (spéciale) (一家). Que celui qui étudie leurs textes s'attache seulement à la force et à l'aisance de leur dialectique: c'est assez. Comment pourrait-on les ramener à un seul type (de doctrine)? Dans la préface, le nom de Hi-po (熙伯), c'est l'appellation (字) de Miao Si (繆襲); quant au nommé Tchong-tchang, de Chan-yang, on ne sait pas qui c'est. Li Hien-tch'en (李獻臣)[3]) admet que c'est Tchong-tchang T'ong (仲長統); mais T'ong mourut à la fin de la période Kien-ngan (建安)[4]) cela ne concorde pas avec ce qui est dit de la fin de

---

colline dont le sommet serait creux: allusion à la configuration que le crâne de Confucius était censé présenter à sa naissance.

1) Ouvrage de l'époque des Song. Cf. Pelliot, dans B. E. F. E.-O., IXe année, 1909, p. 813. La biographie de Kao Sseu-souen se trouve dans le „*Song che yi*„ (宋史翼).

2) Tandis que l'expression „les cent sectes„ ne doit pas être prise à la lettre, les neuf écoles désignent une énumération précise. Cf. *Mém. Histor.* („*Che ki*„ de Sseu-ma Ts'ien), chap. 130, et „*Ts'ien Han chou*„, ch. XXX (*yi wen tche*). Ce sont: 1° l'école confucéenne, des lettrés (jou 儒). 2° celle du Tao (道). 3° celle du yin et et du yang (陰陽). 4° celle des lois (法). 5° celle des noms (名). 6° celle de Mo-tseu (墨). 7° celle des lignes du N. au S. et de l'E. à l'O. (縱横), secte adonnée aux problèmes politiques de l'époque. 8° l'école mixte, éclectique (雜), tenant à la fois de celles des lettrés, de Mo, des noms et des lois. 9° l'école consacrée à l'agriculture (農).

3) Cf. Seconde Préface, n. 8 de la p. 609,.

4) 196—219 de notre ère.

la période Houang-tch'ou (黃初). Tch'ao Kong-wou, en conséquence, a supposé que c'était une erreur de l'historien; nous ne sommes pas éloignés d'adopter cette opinion.

Notice de Ts'ien Hi-tsou.

(Placée en tête des «*Notes critiques sur Yin Wen-tseu*» qui suivent le texte dans l'édition du *Cheou chan ko ts'ong chou.*)

Dans le «*Han tche*» (漢志), Yin Wen-tseu n'a qu'un chapitre. A la fin de la période Houang tch'ou (黃初) des Wei (魏), Tchong-tchang, de Chan-yang, l'a divisé en une première et une seconde sections. Dans le «*Souei tche*» (隋志) il a (aussi) deux chapitres. Cela est conforme à l'édition actuelle dans le «*Tao tsang*» (道藏)[1]). Cependant, les auteurs de l'époque des T'ang (唐人) ont cité de nombreuses paroles d'Yin Wen-tseu absentes des éditions actuelles; en revenant à plusieurs reprises sur la question et en cherchant à la débrouiller, j'ai supposé que les fiches[2]) manquantes se trouvent toutes dans la seconde partie. Je déplore que la fragmentation (割裂) soit par trop grande. Des paragraphes isolés, des phrases restées incomplètes sont impossibles à situer en une place déterminée (du texte). Maintenant, me conformant au texte des quatre bibliothèques «*Seu kou pen*» (四庫本)[3]), j'ai laissé (le texte de Yin Wen-tseu) réuni en un chapitre. En outre, j'y ajoute un appendice, en attendant que paraisse dans le monde un (critique) tel que le nommé Tchong-tchang; un tel homme pourra examiner (mon travail) et le rectifier. Notice de Hi-tsou (熙祚).

---

1) La grande collection des ouvrages Taoïstes.

2) Les fiches en bois sur lesquelles étaient autrefois écrits les livres chinois.

3) Cf. chapitre 117 du 欽定四庫全書, p. 6b à 7b.

Deux Notes relatives à la Première Préface (celle de Tchong-tchang) extraites du «*Hou hai leou ts'ong chou*» [1]) (湖海樓叢書).

1⁰. Note en petits caractères, à la fin de la Préface.

Selon le [«*Kiun tchai*] *tou chou tche*» (讀書志) [2]), Li Hien-tch'en (李獻臣) a dit que Tchong-tchang, c'est T'ong (仲長氏統也), et que Hi-po (熙伯), c'est l'appellation de Miao Si (繆襲). Dans l'histoire (傳) il est dit que T'ong mourut en l'année où l'empereur Hien (獻) [3]) abdiqua. Or, ici, on dit qu'à la fin de la période Houang-tch'ou (黃初) il arriva dans la capitale. Serait-ce une erreur de l'historien? Tcheou Kouang-ye (周廣業), dans son commentaire du *Yi lin* (意林) [4]), dit que d'après la biographie de Lieou Chao (劉劭) dans le «*Wei tche*» (魏志) [5]), Tchong-tchang T'ong, ami de Miao Si, fut chang-chou lang (尚書郎) à la fin (de la dynastie) des Han (漢) et mourut jeune. Selon le commentaire [6]), (Miao) Si, auteur du *T'ong tch'ang yen piao* (統昌言表), y déclare que T'ong mourut dans la première année Yen-k'ang (延康) [7]), à l'âge de plus de quarante ans. Or (la période) Yen-k'ang était celle qui venait de s'ouvrir à la fin du règne

1) Ce recueil se trouve à la Bibl. Nationale, n°. 207 du fonds Pelliot A; il comprend 32 pen. Cf. le Préf. n. 3. Il est l'oeuvre de Tch'en Tch'ouen (陳春), et fut publié la 24e année Kia-k'ing (1819).

2) Ch. XI, p. 17 b à 18 a.

3) Hien: 190—220, sous les Tong Han 東漢.

4) Le *Yi-lin* a été composé, sous les T'ang, au début du IXe s., par Ma Tsong 馬總, (appellation Houei-yuan 會元).

5) Ch. XXI de la section *Wei tche* du *San kouo tche* (三國志), p. 9 a.

6) Du *San kouo tche*.

7) 220. Cette période se réduisit donc à une année; car l'empereur venait de l'instituer quand il mourut, et l'empereur suivant, aussitôt intronisé, institua une autre période.

de l'empereur Hien. Cette année-là, en hiver, l'empereur Wen (文), ayant reçu le trône, changea le nom de la période en Houang-tch'ou [1]). Ainsi comment T'ong aurait-il pu fixer (le texte de) ce livre [d'Yin Wen] à la fin de la période Houang-tch'ou? Je crains que la préface ne soit l'œuvre d'un faussaire; il n'y a pas erreur de la part de l'historien (史).

2°. Notice en gros caractères, placée à la suite.

(Suivant) le (chapitre) «*Yi wen tche*» (藝文志) du «*Han chou*» (漢書), (l'ouvrage intitulé) Yin Wen-tseu, de l'école des noms, est en un chapitre. Dans l'édition moderne (今所傳本) une division est faite en Premier et Second chapitres de la «*grande Voie*» (大道上下). C'est sous cette forme que M. Tchong-tchang (仲長) a disposé et fixé (l'ouvrage). Le «*K'iun chou tche yao*» (羣書治要) désigne le premier chapitre par le titre de «*grande Voie*» et le second par celui de «*l'homme saint*» (聖人). On pense que l'édition des T'ang (唐) n'était pas la même que celle d'aujourd'hui. L'édition moderne contient plus de cinq mille mots. Dans le «[*K'iun chou*] *tche yao*» (治要), dans le «*Yi lin*» (意林), dans le commentaire (注) du «*Wen siuan*» (文選), dans le «*Yi wen lei tsiu*» (藝文類聚), dans le «*T'ai p'ing yu lan*» (太平御覽) on retrouve quelques centaines de mots de textes perdus. Hong Mai (洪邁) [2]), dans le «*Yong tchai siu pi*» (容齋續筆), dit que le texte de Yin Wen-tseu (compte) seulement cinq mille mots. On sait donc qu'à l'époque des Song (宋) il n'y avait déjà plus d'édition complète. Celles que j'ai vues, ce sont l'édition «*Mien miao ko*» (綿眇閣), l'édition «*Tseu houei*» (子彙), l'édition conservée par Wou chan-

1) 220—226.

2) Hong Mai, 1124—1203 (Giles, *Biog. Dict.* N° 894).

tao (吳山道), l'édition de Chen Tiao-yuan (沈調元), l'édition de Kiang Wou-cheng (姜午生), le texte de l'édition originale du «*Chouo fou*» (說郛原本本). A présent je prends les éditions des différentes provenances et les rectifie au moyen des citations (fournies) dans les différents livres. Les textes fautifs, perdus, dont nous ne pouvons pas restituer l'ordre de succession, je les transcris à la fin. Quant aux titres des chapitres, je les laisse tels qu'ils sont dans l'édition moderne, sans oser les changer imprudemment, comme a fait le «*Tche yao*», ni non plus les réunir en un seul chapitre, comme a fait le «*Han chou*». — L'année Sin wei (辛未) de la période Kia-k'ing (嘉慶), le onzième mois, le vingt-cinquième jour [1]); notice de Wang Ki-p'ei (汪繼培).

Notices sur Yin Wen-tseu, extraites du «*Wen hien t'ong k'ao*» (文獻通考), de Ma Touan-lin (馬端臨) [2]).

A. — M. Tch'ao (鼂氏) [3]) dit: (Le livre intitulé «*Yin Wen-tseu*») a été écrit par Yin Wen des Tcheou, et (son texte) fixé par M. Tchong-tchang (仲長). Dans la Préface, il est dit que Yin Wen, à l'époque du roi Siuan (宣) de Ts'i (齊), résidait au bas de [la porte de] Tsi (稷下). Il étudia auprès de Kong-souen Long (公孫龍); Long parla de lui avec éloges. Mais dans le «*Ts'ien Han (chou)*» (前漢), (au chapitre) «*Yi wen tche*» (藝文志), ce livre [celui d'Yin Wen] est mentionné avant le livre de Long. Yen Che-kou (顏師古) [4]) dit que

1) 9 janvier 1812.

2) Cf. 3e Préf. n. 2.

3) „En réalité, c'est une citation du „*Kiun tchai tou chou tche*„ (郡齋讀書志) de Tch'ao Kong-wou (晁公武), auteur de l'époque des Song. Le caractère 鼂 est constamment substitué au caractère 晁, dans Ma Touan-lin; on retrouve aussi cette orthographe chez Ts'ien Ta-hin (錢大昕) (1728 à 1804).„ (Note de M. Chavannes). Cf. 3e Préf., n. 5 de la p. 603.

4) Yen Che-kou 579—645 (Giles, N° 2472).

(Yin Wen) a été donner des conseils au roi Siuen de Ts'i antérieurement à Long. Le *Che ki* (史記) dit: «Kong-souen Long fut l'hôte du prince de P'ing-yuan (平原) de Tchao (趙)». Le prince était conseiller du roi Houei-wen (惠文) de Tchao. (Or) à la première année du roi Wen, le roi Siuan de Ts'i était mort depuis plus de quarante ans [1]). Ainsi on sait que (Yin) Wen n'a pas étudié sous (la direction de) Long. Maintenant, si l'on considère son livre, quoiqu'il ne parle que des châtiments et des noms (刑名), cependant il prend pour principes (宗) les six arts (六藝) [2]) et cite à plusieurs reprises Tchong-ni (仲尼). Sa rébellion à l'égard de la Voie (道) est rare; comment serait-il comme Long, qui n'avait aucune considération pour les sages et les saints, qui aimait les bizarreries et parlait à tort et à travers? Li Hien-tch'en (李獻臣) dit: «Ce nommé Tchong-tchang (仲長), c'est T'ong (統); Hi-po (熙伯), c'est l'appellation de Miao Si (繆襲)» [3]). L'histoire dit que T'ong (統) mourut en l'année où l'empereur Hien (獻帝) abdiqua. Cependant ici il est dit que l'arrivée [de l'auteur de la Préface, Tchong-tchang] à la capitale fut à la fin de la période Houang-tch'ou (黃初): serait-ce une erreur de l'histoire? Cette édition [de Yin Wen] est l'édition conservée dans la famille de M. Li (李) de Fou chouen (富順); elle est remplie d'erreurs au point d'en être presque impossible à lire; aussi je rectifie les plus graves (de ces erreurs). Dans les endroits douteux, je laisse (subsister) les lacunes.

---

1) Sur les dates du roi Siuan et du roi Houei-wen, voir 1e Préface, note 4, p. 599.

2) Sur les six arts libéraux (藝) de l'antiquité, cf. *Tcheou li*, art. *pao che*, Trad. Biot, 1, 297; et Chavannes, loc. cit., V, 382—3.

3) L'auteur semble mêler les données de la IIe et de la Ie Préf.

B. — M. Kao (高氏) dans le «*Tseu lio* (子略)[1]) dit: Pan kou (班固)[2]), (au chapitre) «*Yi wen tche*» (藝文志), a noté Yi Wen-tseu dans l'école des noms (名家). Son livre [celui d'Yin Wen] parle de la grande Voie (大道); il parle aussi de la spécificité des noms (名分); il traite encore de l'humanité, de la justice, des rites, de la musique. En outre, il parle des lois (法), des artifices (術), des combinaisons d'équilibre (權), des conditions (勢). En gros, c'est un disciple de Lao; mais il mélange (à l'influence de Lao) celles de Chen (申) et de Han (韓)[3]). Voici de ses paroles: «Si le peuple ne craint pas la mort, cela vient de l'abus des exécutions et des punitions; quand les exécutions et punitions se tiennent dans le juste milieu, le peuple craint la mort; quand il craint la mort, c'est qu'il éprouve du plaisir à vivre. Quand il éprouve du plaisir à vivre, on peut donc l'intimider par la mort». Cela dérive de Lao-tseu[4]). En outre, il a traité des lois immuables (不變之法), des lois qui harmonisent la multitude (理衆之法), des lois de compensation (準之法); cela concorde avec Chen et avec Han. Cependant, les enseignements [qu'il a reçus] sont mêlés ensemble; ses conceptions sont troubles, elles ne sont pas purement (empruntées) à la Voie. Tchong-tchang T'ong (仲長統) a fait une préface. Il estime que le philosophe a étudié (sous la direction de) Kong-souen Long. Je considère que Long fut l'hôte du prince de P'ing-yuan (平原); il fut donc contemporain du roi Houei-wen (惠文) de Tchao (趙); or la mort du roi Siuan (宣) de Ts'i

---

1) Ouvrage de Kao Sseu-souen (高似孫). Sur cet auteur, cf. IIIe Préf., p. 604, n. 1. Epoque des Song.

2) Pan-kou, mort en 92 de notre ère, auteur du «*Ts'ien Han chou*».

3) Cf. IIIe Préf., n. 7.

4) Cf. *Yin Wen-tseu* 8 b (édit. des 100 Philosophes et notre trad.), où est cité le passage de Lao-tseu, chap. 74.

(齊) survenue à Hia-kiu (下距) est distante de plus de quarante années de l'avènement du roi de Tchao. Ainsi le philosophe est antérieur à Kong-souen Long, c'est de toute évidence; et il n'a pas étudié sous sa direction. M. Tch'ao (鼂)[1]) déclare «qu'il prenait pour principes les six arts et qu'il cite à plusieurs reprises Tchong-ni». Maintes fois j'ai examiné ce livre (de Yin Wen), sans voir sur quoi l'on s'est fondé pour dire qu'il cite Tchong-ni et prend pour principes les six arts. Il a simplement mentionné le fait que (Confucius) a ordonné la mort de Mao, le chao-tcheng (少正卯)[2]). Mais hélas! les lettrés qui vivaient aux époques de Tch'ouen-ts'ieou (春秋) et des Royaumes combattants (戰國), ils étaient imprégnés, imbus, obsédés de (la manie de) transformer [la réalité] et de trancher. Les gens de ces époques qui cherchaient à faire du chemin et prétendaient (satisfaire) leurs grands désirs, bien souvent n'aboutirent qu'à cela. Quant à se tenir debout dans le courant et à balayer les autres écoles; quant à être, en étudiant, pareil à Confucius; en parlant pareil aux six livres canoniques, ce fut le fait du seul Mencius.

C. — Le «*Yong tchai souei pi*» (容齋隨筆)[3]) de M. Hong (洪), dit; «le texte du livre d'Yin Wen-tseu ne se compose que de cinq mille mots. Ses discours n'ont pas non plus pour unique fondement (la doctrine de) Houang (黃). Si l'on examine de près ses paroles, (on voit que) par leur cours naturel elles aboutissent à l'amour universel». Tchouang-tseu (莊子), dans son dernier chapitre, à propos de ceux qui s'adonnèrent au gouvernement de l'empire et à la philosophie (方術),

---

1) Cf. notice précédente, A; p. 608, n. 3.

2) Cf. *Yin Wen tseu*, 8 a (édit. des 100 Philosophes et notre trad.).

3) Cet ouvrage est l'œuvre de Hong Mai (洪邁). Cf. Giles, Biogr. Dict. n° 894.

s'exprime ainsi: «ils ne furent pas attachés aux préjugés vulgaires; ils n'eurent aucun goût pour les ornements du luxe; ils n'apportèrent ni légèreté dans leurs rapports avec les hommes, ni haine à l'égard de la multitude; ils voulurent la tranquillité du monde afin de laisser le peuple suivre sa destinée; pour les autres hommes et pour soi posséder sa suffisance: tel était leur principe, voilà en quoi consistait leur pensée. Les antiques théories de la Voie (道術), c'est chez eux qu'elles se trouvent. Song Hing (宋鈃) et Yin Wen subirent l'influence de leur enseignement et s'y complurent. Ils se firent faire un bonnet (de la forme) du Houa chan (華山), comme leur insigne propre. Quoique le monde n'acceptât point (leurs doctrines), ils s'acharnèrent à ennuyer les oreilles des gens par leurs discours et ne cessèrent point. Pour autrui ils faisaient beaucoup trop; pour eux-mêmes très peu. Aussi, d'ailleurs, ont-ils mis fin à leurs enseignement». Siun-k'ing (荀卿), dans le chapitre où il critique les douze philosophes, mentionne Hong (宏) et Hing (鈃), mais ne parle pas de (Yin) Wen. Il y a aussi un ouvrage intitulé *Yin-tséu* (尹子)[1]), en cinq livres et dix-neuf chapitres; les doctrines qui y sont exprimées sont superficielles, sans profondeur; il se rattache par beaucoup de points au Buddhisme[2]) (釋氏); c'est sans doute l'œuvre d'un homme de médiocre valeur, contemporain des Tsin (晉) ou des Song (宋)[3]). Ce ne sont pas des assertions relatives à celui-ci [à Yin Wen-tseu].

D. — M. Tcheou (周氏), dans le «*Chö pi*» (涉筆)[4]), dit: «Yin Wen, au bas [de la porte] de Tsi (稷), excellait à la

1) Cf. Appendice, IIe série de fragments, fin.

2) A la religion de Çākyamuni, c'est-à-dire du Bouddhisme.

3) Il s'agit des premiers Song (420—478).

4) Cet ouvrage est évidemment de l'époque des Song, puisque Ma Touan-lin le place entre deux ouvrages de cette époque.

parole. Lieou Hiang (劉向) dit que le principe de son enseignement est celui de Tchouang (莊) et de Lao (老). Son livre procède d'abord (de la doctrine) de la Voie (道) pour arriver à (celle) des noms (名), (puis) (de celle) des noms arrive à (celle des) lois (法)[1]. Des noms il faisait le fondement (根) (de sa doctrine); des lois il faisait son instrument (柄). Il élaguait les formes superficielles (芟截文義); sa manière de diriger était profonde et réaliste (操制深實). Il disait avec assurance que les hommes saints ne sont d'aucune utilité pour le salut d'une époque, et que le bon gouvernement ou la confusion anarchique ne dépendent pas (de l'influence) des sages ou des mauvais sujets. Voici en effet de quelles sortes étaient les opinions (qu'il préconisait): exalter le pouvoir souverain; faire réserve de nourriture pour le peuple; par la richesse, les honneurs, la pauvreté, l'humilité, assujettir les (conditions) élevées et basses: telle était sa conception des lois. Or, c'est ce que Chen (申), Chang (商) et Han Fei (韓非) ont tous pratiqué. Lao tseu (老子) dit: «Avec de la rectitude[2]) on (peut) administrer l'Etat; avec de la ruse, tirer parti de l'armée; avec l'abstention des affaires, s'emparer de l'univers. Ce qu'on appelle non-agir, c'est resserrer et étendre, donner et enlever; c'est l'artifice que préconisait Lao. Yin Wen-tseu en fut enthousiaste, admettant que par les noms, les lois, les combinaisons d'équilibre et les artifices (名法權術) on parvient à redresser, à dompter les sentiments de cruauté et de violence: alors soi-même on n'agit point. Quand on n'agit point, alors on obtient l'univers. Ainsi, il ne connaît pas encore ce que Lao appelle le Voie».

---

1) Cf. un passage similaire dans la IIIe Préf.

2) Cette citation se retrouvera dans notre texte de Yin Wen, 8b.

E. — M. Tch'en (陳氏)[1]) dit: «dans le «*Han tche*» (漢志), (Yin Wen-tseu) est déclaré contemporain du roi Siuan (宣) de Ts'i (齊) et antérieur à Kong-souen Long. Dans l'édition actuelle il est dit que (le livre qui porte le nom d'Yin Wen) a été fixé par M. Tchong-tchang (仲長) et trouvé, à la fin de la période Houang-tch'ou, par Hi-po (繆熙伯). Po a dit en outre, que (Yin Wen), avec Song Hing (宋鈃) et T'ien P'ien (田駢) comme condisciples, étudia (sous la direction de) Kong-souen Long; il n'en fut pas ainsi. Le livre de Long cite Yin Wen, c'est-à-dire rapporte la réponse de Wen aux paroles du roi Siuan de Ts'i pour intriguer K'ong-tch'ouan (孔穿). Cet homme [Yin Wen] doit avoir existé antérieurement à Long. L'ouvrage de Pan (班) a dit là-dessus la vérité[2]). M. Tchong-tchang, c'est T'ong (統); quant à Hi-po, son nom (ming) (名) est Si (襲).

1) „Cette citation provient du „*Tche tchai chou lou kiai t'i*„ (直齋書錄解題), ouvrage bibliographique composé vers le milieu du XIIIe s. par Tch'en Tchen-souen (陳振孫).„ (Note de M. Chavannes).

2) Pan kou, cf. notice B, n. 2.

APPENDICE.

FRAGMENTS DE YIN WEN-TSEU.

I. Fragments conservés dans le «*Cheou chan ko ts'ong chou*» 守山閣叢書.

1. — Yin Wen-tseu alla voir le roi Siuan (宣) de Ts'i (齊). Le roi Siuan ne dit rien et soupira. Yin Wen-tseu dit: «Pourquoi soupirer?» — Le roi Siuan dit: «Je soupire, parce que dans le royaume il y a trop peu de sages. — Yin Wen-tseu dit: «Si tout le royaume était sage, qui resterait inférieur au roi?» — Le roi dit: «Que le royaume dans sa totalité ne soit pas comme il faut, est ce possible?» — Yin Wen-tseu dit: «Si le royaume dans sa totalité n'était pas comme il faut, qui mettrait de l'ordre dans la cour du roi?» — Le roi dit: «Que les sages, ainsi que les gens qui ne sont pas comme il faut, manquassent absolument, cela se pourrait-il?» — Yin Wen-tseu dit: «Non. Il y des sages, il y a des gens qui ne sont pas comme il faut; donc le roi est honoré en haut, et les sujets mènent leur humble existence, en bas. Si l'on fait avancer les sages et reculer les gens qui ne sont pas comme il faut, c'est pour qu'il y ait un haut et un bas. [1])

2. — Un tigre cherchait les cent animaux pour s'en nourrir, il rencontra un renard. Le renard dit: «Toi, ne me mange pas; l'empereur du ciel a ordonné que je fusse le maître des cent ani-

---

1) Tiré du „*Yi lin*" (意林); du „*Yi wen lei tsiu*" (藝文類聚); 20, „*Yu lan*" (御覽) 402.

maux. Si maintenant toi, tu me manges, tu contreviendras aux ordres de l'empereur du ciel. Si tu tiens, toi, mes paroles pour fausses, je vais marcher devant toi, tu marcheras derrière moi, et tu verras si les cent animaux ne s'enfuient pas à ma vue.» — Le tigre consentit, donc il marcha en sa compagnie. A sa vue, tous les animaux s'enfuirent, mais lui, ne sachant pas qu'ils s'enfuyaient par peur de lui, crut qu'ils avaient peur du renard[1]).

3. — L'aveugle n'a pas d'yeux, mais il a des oreilles. Il ne peut pas se servir de prunelles pour observer et regarder; mais il excelle dans l'audition[2]). Le sourd ne chante pas, parce qu'il ne peut apprécier la musique; l'aveugle ne regarde pas, parce qu'il ne peut pas se mettre en rapport avec les choses.[3])

4. — Comme nombres, il y a 10, 100, 1000, 10.000, 100.000; et 100.000, 10.000, 1000, 100, 10: tous viennent de 1. Ainsi, on compte jusqu'à 100.000 fois 100.000 unités, sans erreur[4]).

5. — On désigne mille hommes en disant tsun (俊); dix mille hommes, en disant kie (傑)[5]).

6. — Celui qui cherche (à réussir) au moyen de l'intelligence ou de la force, il est comparable au joueur d'échecs.[6]) Il avance,

1) „*Yu lan*", 494.

2) Ibid. 740.

3) Ibid., à la suite.

4) Ibid., 750.

5) „*Che ki*" (史記) (*Mémoires Hist.* de Sseu-ma Ts'ien), biographie de Kiue yuan, So yin (屈原傳索隱). En outre, dans le livre des *Vers* (詩), chap. *Fen tsou jou* (汾沮洳), — et dans le chapitre *Sou yin* (疏引) il est dit que dix mille hommes sont désignés par yin (英).

6) Dans le „*Lei tsiu*", 74, le caractère 奕 est employé deux fois; le caractère 碁 manque.

recule, prend, donne, attaque, lâche [1]): tout cela dépend de lui [2]).

7. — Celui qui est savant connaît à fond la disposition des passes et des fortifications: il peut trouver les chemins qui aboutissent, mais ne saurait fixer l'âge auquel il pourra parvenir (à la célébrité) [3]).

8. — Quand Yao (堯) possédait l'empire, en fait de vêtements il n'en avait pas deux en soie; en fait de nourriture, il n'avait pas deux plats. Il avait une terrasse en terre, de trois pieds de haut, où l'herbe n'était jamais coupée [4]).

9. — La vertu de Yao s'étendait sur les quatre mers; son humanité, sa bienfaisance couvraient tout le peuple [5]).

10. — Deux hommes intelligents ne sauraient se faire l'instrument l'un de l'autre; deux hommes nobles ne sauraient entre eux de donner des ordres; deux dialecticiens ne sauraient triompher l'un de l'autre. En effet, leurs forces sont égales, leurs talents se compensent. [« *Yi-lin* ».] [6]).

11. — Si l'on emploie la clarté intellectuelle, l'œuvre ne réussit pas; si l'on emploie l'obscurité ignorante, l'affaire sera certainement manquée. Un peu de clarté, un peu d'obscurité: tel est l'état de la multitude. [Ibid.]

---

1) Dans le „*Wen siuen*" (文選), à l'explication du mot 奕, le caractère 放 (lâcher) est remplacé par 殺 (cha, tuer).

2) „*Yu lan*", 753.

3) „*Wen siuen*", comment. du „*Tche sieou tsai uen*" (策秀才文), „*Yi wen lei tsiu*", 74; „*Yu lan*", 754, article 博.

4) „*Yi wen lei tsiu*", 82; „*Yu lan*", 996.

5) „*Wen siuan*", comment. du chap. „*Kieou tsing piao*" (勸進表) par Lieou yue che 劉越石. (addit. fournie par le „*Hou hai leou ts'ong chou*")].

6) Ces fragments 11 et 12 ont déjà été donnés à la fin du texte de l'édition des 100 Philosophes.

12. — Les quatre directions (方), le haut et le bas: (l'ensemble de tout) cela s'appelle yu (宇), l'espace universel. [Commentaire de la biographie de Fong Yen 馮衍 dans le «*Heou Han chou*» (後漢書).]

13. — Avant la bataille, un magistrat (le 有司) lit à haute voix les prescriptions et les serments. Il énonce trois ordres et répète cinq fois. Quand c'est fini, on va ensuite à l'ennemi. [Commentaire du «*Tong king fou*» (東京賦) dans le «*Wen siuan*» (文選).]

14. — Les résonnances du gong et des tambours, quand c'est dans la colère qu'on frappe (l'instrument), alors elles sont guerrières; quand c'est dans la tristesse qu'on frappe, alors elles sont sinistres; quand c'est dans la joie qu'on frappe, alors elles sont gaies. Quand les dispositions d'esprit changent, la résonnance change aussi; en effet la nature des dispositions d'esprit influe jusque sur les métaux et les pierres; combien davantage encore sur les hommes! [«*Chou tch'ao*» (書鈔) 108.]

II. Fragments conservés dans le «*Hou hai leou ts'ong chou*» 湖海樓叢書.

Celui qui cherche ... (6e fragment, conservé dans le recueil «*Cheou chan ko ts'ong chou*»).

Celui qui est savant ... (7e fragment, ibid.) [1]).

Quand Yao possédait l'empire ... (8e fragment, ibid.).

Comme nombres ... (4e fragment, ibid.).

1) Commentaire du *Wen siuan* (文選) à la composition littéraire de Wang yuen tch'ang (王元長) intitulée *Yong ming kieou nien ts'ö sieou ts'ai wen*. *Wen siuen*, chap. 36, p. 2b à 4a).

Avant la bataille . . . (13e fragment, ibid.).

La vertu de Yao . . . (9e fragment, ibid.).

[Le fragment 1er, ibid., est reproduit dans le présent recueil, sauf que les mots «ne dit rien et soupira. — Yin Wen-tseu dit: Pourquoi soupirer? — Le roi dit: ...» sont absents.]

Les textes ci-dessus sont des textes perdus de Yin Wen-tseu. D'ailleurs il y a souvent confusion entre ces citations et celles (des textes de) Cheu-tseu (尸子) et de Wen-tseu (文子). Le texte de Cheu-tseu vient d'être donné tout au long dans le présent recueil. Dans le «*Che ki*» (史記), à la biographie de K'iu Yuan (屈原), le *So yin* (索隱) cite (le texte que voici): «On désigne 1.000 hommes en disant tsun; dix mille hommes en disant kie» [1]); cela est donné dans le chap. «*chang li*» (上禮) de Wen-tseu (文子). — Le commentaire de la biographie de Fong Yen (馮衍), dans le «*Heou Han chou*» (後漢書) cite: «les quatre directions, le haut et le bas: (l'ensemble de tout) cela s'appelle yu, l'espace universel». (Cette citation,) on la voit dans Wen-tseu, au chap. «*tsu jan*» (自然). [Note: il y a très peu de différence entre ces textes.] — Le «*Yu lan*» [2]), 738, cite: «Quand on a la même maladie qu'un homme qui doit mourir, il est difficile d'être bon médecin. Quand on a la même voie (道) qu'un royaume qui va périr, on ne peut pas faire des projets». (Cette citation,) on la voit dans le chap. «*Chang tö*» (上德) de Wen-tseu. — La même section (du «*Yu lan*») cite: «quelqu'un qui est sur le point de mourir, commence nécessairement par ne plus apprécier le goût du poisson et de la viande». Cela se voit dans le chap. «*Wei ming*» (微明) de Wen-tseu. — Le «*Yu lan*»,

---

1) Suprâ, p. 616, fragment 5.

2) Le *T'ai p'ing yu lan.*

740, cite: «L'aveugle n'a pas d'yeux, et ses oreilles ne sauraient regarder ni examiner [note: il y a là des erreurs]; mais il excelle à écouter». En outre, il cite: «Le sourd ne chante pas, parce qu'il ne peut apprécier la musique; l'aveugle ne regarde pas, parce qu'il ne peut pas se mettre en rapport avec les choses». Tout cela se voit dans le chapitre «*Chang tö*» (上德). — 494 cite: «Un tigre cherchait les cent animaux pour s'en nourrir, etc.» — Ainsi, la réponse de Kiang-yi (江乙) au roi Siuan de King (荆宣), on voit cela dans le «*Tch'ou ts'ö*» [1]). Le «*Kouang po wou tche*» (楚策廣博物志), 40 cite: «le premier jour du mois, on fait un sacrifice (cho 朔) au drapeau du char (車之旃) [note: il faut lire 軥 voiture]; on dit aussi cho (朔) [pour désigner le premier du mois]: le nom est le même, en réalité c'est différent, on doit faire cette distinction». Cela vient du «*Si king tsa ki*» (西京雜記), dans le «*Tsa ki*» (雜記). Le «*Chang wen*» (上文) dit: «le jade non travaillé est appelé p'o (璞); un rat mort, non préparé (dans une saumure), et aussi appelé p'o». On a pris les paroles de Yin Wen-tseu, et l'on s'est trompé en disant que cela venait de Yin-tseu (尹子).

1) Section relative au royaume de Tch'ou dans le *Tchan kouo ts'ö*.

INDEX.

(Personnages historiques, auteurs, titres d'ouvrages.)

CHRÉTIENS D'ASIE CENTRALE ET D'EXTRÊME-ORIENT

PAR

PAUL PELLIOT.



La prédication ancienne du christianisme en Asie centrale et en Extrême-Orient, avant que la découverte du Cap de Bonne-Espérance et des routes du Nouveau-Monde n'ait ouvert des voies nouvelles par le Sud de l'Océan Indien et par l'Océan Pacifique, est un problème qui a déjà attiré à maintes reprises l'attention des érudits. Comme on sait, et à l'exception de quelques missions jacobites et melkites et d'une propagande romaine éphémère à la fin du XIIIe et dans la première moitié du XIVe siècle, l'histoire de ce christianisme est avant tout celle de l'expansion orientale de l'église nestorienne de Perse. Des documents nouveaux, provenant tant de l'Asie centrale que de l'immense littérature chinoise, permettent aujourd'hui de donner à une telle enquête une ampleur que nos prédécesseurs ne pouvaient pas soupçonner. Ce sont toutes ces sources, tous ces textes qu'il m'a paru bon de grouper en un travail d'ensemble qui formera deux, sinon trois volumes dans les *Publications de la Mission Pelliot*. Mais la mise au point même de ces volumes sera assez longue. En attendant, je voudrais résumer en un simple article un certain nombre des résultats auxquels ces recherches m'ont conduit.

Il me paraît inutile de développer ici l'argumentation qui me force à rejeter toute influence immédiate de la prétendue mission de Saint Thomas sur le premier apostolat chrétien de l'Asie centrale et de l'Extrême-Orient. Ce serait aussi une tâche ingrate, et en quelque sorte négative, de montrer par quelles illusions on a cru reconnaître des traces de christianisme dans des œuvres taoïques antérieures au VIIe siècle. En ce qui concerne l'influence éventuelle du christianisme sur le bouddhisme mahâyâniste, le problème est plus complexe; mais, quelque solution qu'on préconise, l'Asie centrale — tout au moins à l'Est des Pamirs — et l'Extrême-Orient ne sont pour rien dans l'échange d'influences qui a pu s'exercer aux premiers siècles de notre ère entre les deux religions. C'est aller contre toutes les vraisemblances historiques que de chercher un christianisme de l'Issïq-Köl ou du Balkhaš dans les traditions du *Mahābhārata* relatives au Çvetadvīpa. En réalité, les textes nous montrent que, dès le début du Ve siècle, il y avait des évêchés nestoriens à Merv et à Hérat. Il est possible, et même vraisemblable, que le christianisme ait gagné rapidement un peu plus au Nord-Est et à l'Est. Cependant, il faut toujours en revenir à cette constatation fondamentale: aucun texte antérieur à la chute des Sassanides, c'est-à-dire à la première moitié du VIIe siècle, ne fait mention de chrétiens qui seraient déjà installés en Transoxiane.

Aussi l'histoire du christianisme d'Asie centrale et d'Extrême-Orient pourrait-elle débuter encore par l'incomparable monument qu'est la célèbre inscription sino-syriaque de Si-ngan-fou, érigée en 781. Comme on sait, cette inscription relate l'histoire de l'Église nestorienne de Chine, depuis l'arrivée du religieux A-lo-pen en 635 — et non 636 comme on continue à le dire trop souvent — jusqu'au moment où l'inscription fut rédigée. Après tant de traduc-

tions et de commentaires, il semblerait que tout fût dit sur ce monument. Je crois cependant qu'il a encore beaucoup à nous livrer. Comme une sorte de préliminaire, je tâcherai de préciser la question du Fou-lin et de justifier, par la phonétique chinoise ancienne et par les monuments d'autres littératures d'Asie centrale, l'équivalence déjà proposée du Fou-lin et de Rōm, c'est-à-dire de l'Orient méditerranéen [1]). Une traduction nouvelle, qui est achevée, s'écarte sur nombre de points des solutions antérieurement adoptées. Enfin je tâcherai d'établir deux théories qui n'ont guère été envisagées jusqu'à présent: 1° L'inscription n'a pas dû être retrouvée à Tcheou-tche, mais dans le faubourg occidental de Si-ngan-fou, là même où elle se dressait encore il y a quelques années, c'est-à-dire en fait sur l'emplacement qu'elle avait toujours occupé, dans l'enceinte même du monastère fondé au VIIe siècle par A-lo-pen. 2° L'inscription n'est à aucun degré un monument funéraire; elle a été érigée à l'occasion d'une de ces réunions annuelles qui se faisaient aux frais d'un nestorien de haut rang, le prêtre Yi-sseu, dont l'éloge occupe toute la dernière partie du texte chinois avant le morceau versifié. Quant à Yi-sseu, c'est là, en transcription chinoise, le même nom que celui de ce Yazd[bōzēd], dont la partie syriaque nous dit expressément qu'il a fait élever l'inscription. Et si Yi-sseu est dit originaire de la «Ville de la résidence royale» au lieu que l'inscription syriaque rapporte que la famille de Yazdbōzēd était de Balkh au Tokharestan, c'est que, nous le savons par d'autres textes, la «Ville de la Résidence royale» est précisément un des noms sous lesquels la ville de Balkh fut connue en Chine à l'époque des T'ang. Enfin le texte dit, en célébrant Yi-sseu: «Parmi les *tarsā* aux règles pures, on

---

1) Cf. *J. A.*, mars—avril 1914, p. 498—500.

n'a pas encore entendu parler d'une semblable excellence; parmi les maîtres Radieux aux vêtements blancs, à présent on voit cet homme-là.» C'est que les *tarsā,* au sens étroit, sont les moines, les «trembleurs», les *rāhib.* Or Yazdbōzēd, dont le texte syriaque nomme le fils, n'était pas un moine; il vivait dans le monde et remplissait des charges; il appartenait au clergé-séculier, au «clergé blanc».

A côté de l'inscription de Si-ngan-fou, il faut aujourd'hui placer cette *Hymne à la Sainte Trinité* dont j'ai retrouvé le texte parmi les monuments de Touen-houang. J'ai déjà signalé qu'elle était suivie d'invocations aux trois personnes de la Sainte Trinité, puis aux évangélistes, aux prophètes, aux apôtres, à divers saints, et enfin d'une liste des ouvrages chrétiens qui, à la fin du VIIIe siècle, avaient passé en chinois. Le traducteur de la plupart de ces textes doit être King-tsing, c'est-à-dire l'Adam, «maître de la Loi» (*fapši,* et non «pape»), qui est aussi l'auteur de l'inscription de Si-ngan-fou. On sait en outre que King-tsing collabora à la traduction chinoise d'un traité bouddhique sur les six *pāramitā*; je reprendrai l'ensemble des sources qui concernent ce curieux incident.

Joignons à ces textes quelques édits qui confirment les indications de l'inscription de Si-ngan-fou, puis l'édit de proscription de 845, quelques mentions dans les œuvres géographiques de l'époque, un texte un peu plus tardif relatif à un monastère nestorien de Tch'eng-tou au Sseu-tch'ouan, le nom du Messie dans une compilation taoïque un peu plus tardive. C'est là à peu près tout ce que la littérature chinoise a livré au sujet de l'église nestorienne à l'époque des T'ang. Nous pouvons compléter ces indications par quelques passages des voyageurs et géographes arabes, en particulier par le récit du *Fihrist* relatif au «moine de Najran». Dès l'an 1000, il n'y avait plus d'église nestorienne en pays proprement chinois.

Mais le nestorianisme subsistait en Asie centrale, et nous avons aujourd'hui à ce sujet un bon nombre de documents. Il y a d'abord les textes de la région de Tourfan, recueillis par nos confrères allemands et dont une partie seulement est déjà publiée. Il y a les inscriptions funéraires des quatre cimetières nestoriens du Semirěč'e et de l'Ili, dont il est possible de donner aujourd'hui des déchiffrements et des interprétations plus satisfaisants [1]: ces inscriptions vont en gros de 1200 à 1360. Il y a enfin les textes historiques qui concernent les tribus chrétiennes de l'Asie centrale.

Les deux principales de ces tribus sont celles des Keräit et des Öngüt. Un texte célèbre de Bar Hebraeus place au début du XIe siècle la conversion du prince des Keräit et de son peuple; et plus tard en effet, les Keräit nous apparaissent toujours comme chrétiens. On a révoqué en doute l'équivalence Marγuz = Markus, Marc, pour le nom d'un de leurs princes; c'est bien à tort; et le nom du fils de Marγuz est lui aussi un nom chrétien: Qurǰaquz n'est qu'une prononciation turque de Quriaqus, Cyriacus, c'est-à-dire d'un des noms les plus répandus chez les Nestoriens. Quelle que soit l'origine de la fameuse légende du Prêtre Jean, dont je ne puis songer à aborder ici l'examen, c'est au prince des Keräit que la tradition fut appliquée dans la première moitié du XIIIe siècle. Tous les Keräit dont parle l'histoire de la dynastie mongole semblent avoir été des chrétiens; c'est en tout cas vrai pour la plupart d'entre eux. Enfin c'est par mariage avec des princesses Keräit que le christianisme pénétra dans la famille même de Gengis-khan. Il est bien connu

---

1) Cf. *J. A.*, mars-avril 1914, p. 497—498. Le nom de Täp Tärim de ces inscriptions est identique à celui de Täp Tängri, le fameux sorcier qui joua un rôle considérable dans l'histoire de Gengis-khan. Ces inscriptions nous révèlent aussi la présence d'une chrétienté à Tsam-balïq (Čam-balïq), au nord des T'ien-chan.

que la mère de Mängü (Möngkä), de Khubilaï, d'Ülägü (Hülägü) était une princess Keräit, Soyorγaχtani-bägi, la Seroctan de Plan Carpin, niéce d'Ong-χan; elle mourut en 1252. En outre une petite-fille du même Ong-χan fut successivement la concubine, au moins nominale, de Tuluï, l'époux de Soyorγaχtanï-bägi, puis la femme d'Ülägü. Sur ces princesses Keräit, un certain nombre de textes nouveaux devront être étudiés.

Dès l'époque de Gengis-khan, bon nombre de chrétiens, particulièrement des Keräit, s'étaient fait un nom dans l'entourage de l'empereur mongol. Le plus connu d'entre eux est Čïnqaï, dont les textes d'origine musulmane, par une confusion fréquente, font un Ouigour, mais qui était en réalité un Keräit. Fondateur en Mongolie d'une colonie militaire dont l'histoire se poursuit pendant un siècle et demi, Čïnqaï fut chargé d'accompagner en 1221—1224 le taoïste K'ieou Tch'ou-ki qui, appelé par Gengis-khan, se rendit de la Chine orientale dans le bassin de l'Oxus; ce chrétien Čïnqaï était auprès de Gengis-khan lorsque l'empereur mongol interrogea le taoïste sur les drogues d'immortalité. Aux côtés du Chinois (d'origine khitan) Ye-liu Tch'ou-ts'ai, Čïnqaï s'assura un rôle capital dans l'administration du jeune empire. Nul édit ne put être promulgué dans la Chine du Nord sans que Čïnqaï l'eût accompagné d'une ligne en écriture ouigoure; c'est là l'explication d'une mention jusqu'ici embarrassante qui concerne un édit d'Ögödäi rendu en 1235. Ministre pendant le règne d'Ögödäi et de Küyük, Čïnqaï fut connu de Plan Carpin qui le qualifie de «protonotaire», entendons «chancelier». Il fut mis à mort, ainsi que son collègue le chrétien Qadaq (également nommé par Plan Carpin), lors des compétitions qui aboutirent à la proclamation de Mängü. Des descendants de Čïnqaï ont été en charge pendant toute la dynastie mongole. Les

noms mêmes de ses trois fils confirment le christianisme attesté pour ce Keräit par les sources musulmanes; ces trois fils s'appelaient en effet Yao-sou-mou (Joseph), Po-kou-sseu (Bacchus) et K'ouo-li-ki-sseu (Georges).

Mais si les chrétiens Čïnqaï et Qadaq avaient tenté de s'opposer à l'avènement de Mängü, ce prince, fils d'une chrétienne, n'en tint pas rigueur au christianisme lui-même. Son principal ministre, Bolγai, était un chrétien; nous le savons par Guillaume de Rubrouck qui vit Bolγai à Karakorum en 1254. Bolγai est parfaitement connu des histoires chinoises. Il appartenait à une grande famille Keräit dont de nombreux membres atteignirent à la notoriété tant au XIIIe qu'au XIVe siècle. Au cours des controverses qui eurent lieu à Karakorum entre bouddhistes et taoïstes en 1255 et 1256, l'empereur Mängü compara les diverses religions aux divers doigts d'une même main, puis évoqua, à propos des prétentions rivales des diverses confessions, la comparaison fameuse de la légende d'Ādarçamukha, quand on fait toucher à des aveugles les diverses parties du corps d'un éléphant. La première de ces comparaisons, familière sans doute à Mängü, avait déjà été énoncée par lui en 1254 devant Guillaume de Rubrouck. Mais ce qui nous intéresse ici, c'est qu'aux controverses de 1255 et 1256, l'un des commissaires impériaux était précisément le chrétien Bolγai. Bolγai eut une fin malheureuse; s'étant associé à la révolte d'Arïq-bögä, frère de Khubilaï, il fut mis à mort en 1264. Mais ses descendants rentrèrent vite en grâce.

Les Keräit étaient sans doute installés dans la Mongolie septentrionale, sans que leur habitat puisse encore être déterminé avec une grande précision. Il n'en est pas de même de l'autre grande tribu chrétienne de cette époque, celle des Öngüt ou Ongut, pluriel ethnique d'un singulier Öng ou Ong. Ceux-ci étaient établis au Nord

de la grande boucle du Fleuve Jaune et commandaient les passages qui, par le nord-Ouest du Chan-si, mettaient la Chine proprement dite en relation avec la Mongolie. Les Chinois connaissaient plutôt les Öngüt sous le nom de «Tartares blancs», mais le nom de Öngüt se rencontre également dans leurs histoires. Cette région gardait en Asie centrale, avec la prononciation des T'ang, le nom de T'ien-tö (*Thiän-täk) qu'elle avait porté à l'époque même des T'ang; c'est là le «Tenduc» de Marco Polo; nous le retrouverons tout à l'heure, à propos du «prince Georges».

Certains de ces Öngüt qui avaient émigré du côté de Lin-t'ao au Sud du Kan-sou, furent faits prisonniers par les Kin et déportés dans la Mandchourie méridionale au début du XIIe siècle. Ils étaient chrétiens. Une «vision» de T'ai-tsong des Kin, expliquée par une de leurs images, leur valut d'être libérés et installés au nord du Fleuve Jaune, à Tsing-tcheou. Au début du XIIIe siècle, leur principale famille était représentée par un certain Ma K'ing-siang, de son nom de baptême Särgis, qui nous est connu tant par sa biographie insérée dans l'*Histoire des Kin* que pas son inscription funéraire rédigée par le grand écrivain Yuan Hao-wen. Särgis était le petit-fils de Tämür-ügä et le fils de Bar-Çauma Elišoc. Un des plus célèbres écrivains «chinois» du XIVe siècle, Ma Tsou-tch'ang, était en réalité un Öngüt, arrière-petit-fils de ce Särgis, et il nous est parvenu de lui une inscription funéraire d'un haut intérêt qu'il avait composée pour son grand-père Yohanan, le fils de Särgis. Nous y retrouvons toute une série des noms chrétiens en usage chez les nestoriens: Chen-wen (Siméon), K'ouo-li-ki-sseu (Georges), Pao-lou-sseu (Paulus), Yo-nan (Johanan, Jean), Ya-kou (Yakub, Jacques), T'ien-ho (Denha), Yi-cho (Yišo, Jésus), Lou-ho (Luc); Ya-kou est d'ailleurs signalé comme un chrétien dans l'*Histoire des*

Yuan. Toute une collection littéraire de Ma Tsou-tch'ang subsiste, mais il n'y en a pas d'édition moderne, et elle nous demeure ainsi, au moins pour l'instant, inaccessible.

Mais ces Öngüt chrétiens nous sont encore connus par d'autres sources; ils sont nommés par Rabban Çauma, par Marco Polo, par Jean de Monte Corvino, par Odoric de Pordenone; enfin les textes chinois et persans nous fournissent sur leur famille princière les renseignements les plus circonstanciés.

Lors des luttes de Gengis-khan et des Naiman, le chef des Öngüt était Alaquš-tägin-qulï. Celui-ci eut deux fils, Buyan Šiban et Po-yao-ho; Po-yao-ho épousa Alaγaï-bägi, fille de Gengis-khan, femme énergique qui, à la mort de son mari, sut gouverner sa tribu. Des querelles de succession divisèrent les Öngüt dans la première moitié du XIIIe siècle; parmi ceux qui y jouèrent un rôle, il faut nommer un neveu d'Alaquš-tägin-qulï, Tchen-kouo (le Cinguê de Rachid-ud-Din) et le fils de Tchen-kouo, Näküdäi, gendre de Tuluï [1]). Po-yao-ho laissa trois fils: 1° Kün-buqa, époux de la princesse Yelmiš, fille de Küyük, et père de Nangkiadai, de Külïnčäk et de Ngan-t'ong; 2° Aï-buqa, époux de la princesse Yüräk (ou Üräk?), fille de Khubilaï, et père des princes K'ouo-li-ki-sseu (Georges), Äsän-qaïmïš, Albadai et Juhanan (= Yohanan, Jean); 3° Čolïγ-buqa, père de Houo-sseu-tan. Enfin le prince Georges épousa successivement la princesse Qutadmïš, fille de Tchen-kin (Čiṅkim de Rachid-ud-Din), et la princesse Ngai-ya-mi-che (Ayamïš?), fille de Tämür Öljäitü; quand il mourut en 1298, il laissait un fils en bas âge, Chou-ngan (Giovanni, Jean).

---

1) Le Kändük de Rachid-ud-Din, cité à propos de cette partie de l'histoire des Öngüt, est vraisemblablement à corriger en Tändük.

Dans la première moitié du XIII[e] siècle, un nestorien du nom de Siban, qui était «visiteur» de l'église de Khanbalïq (Pékin), eut de sa femme Qiamta un fils qui fut appelé Çauma; entré en religion, on l'appelle généralement Rabban Çauma. Il vivait de la vie érémétique dans la montagne, aux environs de Pékin, quand il reçut la visite d'un jeune chrétien, Markūs, fils de Bainiel, archidiacre de la ville de Košang, située à une quinzaine de jours à l'ouest de Pékin. Sur les instances de Markus, Rabban Çauma consent à se mettre en route avec lui pour aller visiter les lieux saints. Nos pélerins arrivent d'abord à Košang; informés de leur arrivée, les gouverneurs, Kün-buqa et Aï-buqa, tous deux chrétiens et gendres des grands Khan (le texte original ne parle pas de Khubilaï), les mandent à leur camp. Ensuite les voyageurs se rendent à Tangut (Ning-hia), puis à Khotan, ville du «roi» Aluqu (c'est ainsi qu'il faut corriger le «Oco» du texte traduit par M. Chabot). Ils arrivent enfin en Babylonie, et finalement le jeune Markus a l'invraisemblable fortune d'être élu patriarche des nestoriens sous le nom de Mar Yahbalaha III; son fidèle compagnon Rabban Çauma est nommé évêque de Tangut et de Ong, mais reste auprès de lui, et remplit une mission à Rome, à Bordeaux et à Paris en 1287. Laissons pour l'instant de côté le nom de Košang: il est évident que Kün-buqa et Aï-buqa sont les princes chrétiens des Öngüt, oncle et père du prince Georges. La ville de Košang n'était pas le lieu de leur résidence, mais leur «campement» n'en était pas très éloigné. Markus, natif de Košang, devait être en réalité non pas un Ouigour, mais un Öngüt. Quant à cet évêché de «Tangut et Ong» auquel est nommé Rabban Çauma, il faut évidemment entendre qu'il fut nommé évêque de Ning-hia et du pays des Öngüt, au singulier Öng.

Quelques années après le passage de Markus et de Rabban

Çauma, Marco Polo suivit exactement la même route en sens inverse. Lui aussi arrive par Khotan au Kan-sou, remonte sur Ning-hia et gagne la Chine septentrionale par le Tenduc, c'est-à-dire par l'apanage des princes Öngüt. A ce moment, la légende du Prêtre Jean a dévié de nouveau. Les Keräit sont dispersés, et c'est le «roi Georges», de la province de Tenduc, que Marco Polo considère comme le descendant du «Prêtre Jean» [1]). C'est aller contre l'évidence que de supposer, comme on l'a fait gratuitement en ces dernières années, que le «roi Georges» était un Keräit.

Le prince Georges est à nouveau mentionné dans les lettres de Jean de Monte Corvino, qui nous raconte comment ce prince, ramené par lui de la foi nestorienne à la confession romaine, a construit une église dans sa résidence, à vingt jours de Pékin. Malheureusement, dit-il en 1305, le prince est mort il y a six ans, laissant seulement un tout jeune enfant qui avait été baptisé, à cause de son nom à lui Jean de Monte Corvino, sous le nom de Jean, Giovanni. Le prince Georges a été tué en Mongolie en 1298, laissant en effet un enfant en bas âge du nom de Chou-ngan (Giovanni). Voilà près de quarante ans que l'archimandrite Palladius a affirmé l'identité manifeste du prince Georges de Marco Polo et de Jean de Monte Corvino et du prince Georges des Öngüt tué en 1298; il n'y a pas à ce sujet l'ombre d'une hésitation à garder, et on ne peut que s'étonner que cette identification certaine n'ait pas encore universellement prévalu. Mais une autre conclusion s'en dégage. Les historiens persans nous racontent eux aussi la mort du prince Georges des Öngüt, qu'ils appellent Körgüz ou Görgüz. C'est bien en vain

1) Cette légende du Prêtre Jean vint peut-être alors aux oreilles des Chinois, car un texte de la seconde moitié du XIIIe siècle nous parle d'un royaume d'Asie Centrale où, dit-on, „les rois sont tous des *houo-chang* (religieux)".

qu'on a été chercher d'étranges explications pour ce nom; Körgüz ou Görgüz est simplement la forme qu'avait prise en turc et en mongol le nom même de Giwargis, Georges. C'est de même probablement un chrétien que le «ouigour» Körgüz ou Görgüz, ami de Čïnqaï, qui eut la haute main sur les affaires de Perse dans la première moitié du XIII[e] siècle, et c'est certainement un chrétien que le Gorgoz, beau-frère de Čarmaγan, mentionné par les historiens arméniens.

Vers 1325, Odoric de Pordenone, qui venait de Pékin, passa à son tour par le pays des Öngüt, qu'il considère lui aussi comme le pays du Prêtre Jean. Il appelle sa ville Tozan ou Cozan, et la traduction française de Jean Le Long donne au pays le nom de Penthexoire. S'il faut considérer Penthexoire comme un nom authentique, nous admettrons avec Yule que la première partie dissimule Tändük, et l'ensemble sera assez vraisemblablement Tändük-qorïγï, l'«apanage» ou le «camp» de Tändüc. C'est en gros la vallée de Kouei-houa-tch'eng avec une certaine extension le long de la rive septentrionale de la boucle du Fleuve Jaune. Quant à la ville même de Tozan ou Cozan, il est à peu près sûr que c'est là la ville de Košang de Rabban Çauma. La forme Košang semblerait donner quelque autorité à la leçon Cozan, mais aucun nom, à l'époque mongole, ne paraît rappeler celui-là. D'autre part, on sait que la version syriaque du récit de Rabban Çauma à été précédée d'une version persane, où *t* et *k* se peuvent confondre assez aisément. M. Rockhill a déjà indiqué que la «ville» même du Tenduc, par suite celle qui est visée par Rabban Çauma et par Odoric, devait être l'actuel Toχto, à l'angle Nord-Est de la boucle du Fleuve Jaune. Or Toχto paraît être la même ville qui portait sous les Mongols le nom de Tong-cheng. Je pense donc que Košang est une altération

de Tošang = Tong-cheng, et que dans le texte d'Odoric c'est à la leçon Tozan que nous devons nous tenir. Ces indications sur les Öngüt et le prince Georges pourraient être et devront être développées; mais je pense qu'elles suffiront provisoirement à écarter des théories qui faussaient gravement l'histoire de l'Asie centrale à la fin du XIIIe et au début du XIVe siècle. J'ajouterai que si on conservait le moindre doute sur l'identité du prince Georges des voyageurs occidentaux et du prince Georges des Öngüt, le rapprochement de deux documents nous permet de les lever. M. Pognon a vu en Syrie un évangéliaire syriaque écrit en 1298 pour Sarah, de son nom indigène Äräᶜöl, «sœur du roi des chrétiens, Georges, roi des Öngäyê». On a voulu corriger Öngäyê en «Ouryangiya»; c'est bien inutile. Öngäyê est l'ethnique syriaque régulier dérivé de Öng, singulier d'Öngüt. D'autre part, nous avons sur le prince Georges un monument considérable, qui est son inscription funéraire rédigée au début du XIVe siècle par Yen Fou. Les frères et les sœurs du prince Georges y sont énumérés, et, parmi ces dernières, Äräᶜöl figure réellement.

Mais le christianisme ne paraît pas s'être alors répandu seulement chez les Kéräit et chez les Öngüt. On sait que Marco Polo raconte longuement comment le prince Nayan, contre qui Khubilaï mena une expédition en 1287, était chrétien ainsi qu'un grand nombre de ses vassaux. Or le prince Nayan était apanagé dans la Mongolie orientale et dans une partie de la Mandchourie. M. Pozdněev a déjà signalé une inscription retrouvée dans cette région, qui date du lendemain même de cette campagne, et où il est dit que Nayan avait tourné le dos à la Loi du Buddha. Un autre texte me paraît pouvoir être invoqué ici. Après la défaite de Nayan, un certain nombre de ses partisans avaient été déportés sur la côte de Chine

au Tchö-kiang. Ils s'y trouvaient fort mal, et formulèrent leurs doléances auprès du gouverneur. Mais celui-ci leur répondit par raillerie: «Vous autres cherchez la terre où l'homme ne meurt pas; c'est là que je vais vous transporter». Les termes mêmes me semblent impliquer que ces partisans de Nayan pratiquaient une religion considérée comme hétérodoxe, en fait le christianisme.

Les chrétiens étaient connus dans l'empire mongol sous le nom de *tarsa* et surtout sous celui d'*ärkägün*, transcrit en chinois *ye-li-k'o-wen*. Nous avons déjà vu l'expression de *tarsā* (généralement *tarsāk* en pehlvi) dans l'inscription de Si-ngan-fou. K'ieou Tch'ou-ki l'emploie dans sa relation de voyage au temps même de Gengis-khan; c'est celle qui est généralement adoptée par les historiens persans de l'époque mongole pour désigner les chrétiens. Mais en même temps, une sorte d'assimilation, due sans doute à la présence de chrétiens assez nombreux en pays ouigour, se faisait entre le nom des *tarsa* et celui des Ouigours. C'est ainsi d'une part que les historiens persans et syriaques qualifient de Ouigours des gens qui sont en fait des Keräit comme Čïnqaï ou des Öngüt comme Mar Yahbalaha III, simplement parce qu'ils sont chrétiens. Inversement, Heytoum l'historien appelle le pays ouigour «royaume de Tharse», et c'est l'écriture ouigoure qui est désignée comme *litterae tarsicae* dans les lettres de Jean de Monte Corvino. L'origine d'*ärkägün* est beaucoup plus obscure; l'examen des diverses opinions qui ont été soutenues exige des discussions trop longues pour que je veuille les aborder ici.

Dès l'époque de Gengis-khan sans doute, et en tout cas dès le temps de ses premiers successeurs, les prêtres chrétiens, comme ceux de tous les autres cultes pratiqués dans l'empire mongol, avaient obtenu des édits qui les exemptaient d'impôts et de corvées. Mais

ce n'est qu'en 1289 que Khubilaï institua un office spécial, le Tch'ong-fou-sseu, qui dirigeait dans tout l'empire l'administration du culte chrétien. La phrase initiale du texte relatif à cette institution a été mal restituée jusqu'ici; il faut comprendre que cette administration a la charge des sacrifices offerts dans les Temples de la Croix par les *mār-hasiā* et les *rabban-ärkägün*. Les *rabban-ärkägün* sont les prêtres et moines. Quant aux *mār-hasiā*, ce sont les évêques. C'est de la même manière que dans la «lettre de Tamerlan» à Charles V, qui est de 1402 ou 1403 et qui a été étudiée par Silvestre de Sacy, Jean, archevêque de Sultanieh, est appelé «Juvān mār-hasiā-i Sulṭāniyah», «Jean, évêque de Sultanieh». Le titre se retrouve dans l'inscription de 1281 dont le texte nous a été conservé dans le *Tchen kiang fou tche*. L'administration créée en 1289 connut plusieurs vicissitudes. L'édit de 1315, loin d'organiser, comme on l'a dit, soixante-douze «diocèses» dans l'empire mongol, les supprimait; il est probable d'ailleurs qu'il ne s'agissait pas vraiment de diocèses, et que ce nombre consacré était purement fictif.

Marco Polo nous a parlé d'un nestorien nommé Mar Sargis qui fut gouverneur de Tchen-kiang sur le Fleuve Bleu et y construisit des églises. A l'archimandrite Palladius revient l'honneur d'avoir découvert dans une ancienne *Description de Tchen-kiang*, considérée alors comme anonyme mais qui est en fait due à 俞希魯 Yu Hi-lou, toute une série de textes qui confirment une fois de plus les récits du voyageur vénitien. Ces textes n'ont été jusqu'ici utilisés que partiellement [1]). En particulier, il faudra s'attacher à localiser de

1) [Pendant que cet article était sous presse, j'ai eu connaissance d'un travail qui paraîtra incessamment dans le *T'oung Pao*, et où notre confrère A. C. Moule, très au fait de tout ce qui concerne l'ancien christianisme de la Chine, étudie ces textes du *Tchen kiang fou tche*.]

façon plus précise les sept monastères ou *humra* (*hou-mou-la*) fondés par Mar Sargis dans divers sites du bassin du bas Yang-tseu; leurs noms nous sont donnés en turc et en chinois. Odoric de Pordenone était seul jusqu'ici à mentionner dans une ville du bas Yang-tseu, à Yang-tcheou, l'existence d'un monastère franciscain et de trois églises nestoriennes. Mais j'ai retrouvé un édit de 1317 relatif à l'une de ces dernières; elle avait été fondée à la fin du XIIIe siècle par un riche marchand nommé Abraham.

Tant dans l'histoire officielle de la dynastie mongole que dans d'autres ouvrages de cette époque, j'ai relevé de nombreux textes relatifs à des Georges, à des Jean, à des Marc, à des Serge, à des Denha, à des Pierre; mais le résumé même de ces textes dépasserait fort les limites d'un article, et je me borne ici à signaler que les textes existent; je les traduirai dans mon ouvrage.

La dynastie mongole, très accueillante aux étrangers, sut aussi apprécier les offices de chrétiens qui n'étaient pas nés dans les limites de son empire. On constate avec quelque surprise que jusqu'ici aucune trace du passage de Marco Polo n'a pu être relevée dans les textes chinois. Du moins nous parlent-ils longuement d'un autre chrétien venu d'occident à la Cour des empereurs mongols; j'ai nommé Ngai-sie.

Ngai-sie était entré au service des empereurs mongols dès la fin de la première moitié du XIIIe siècle, et il était alors sûrement fort jeune, car il mourut au plus tôt en 1312. L'*Histoire des Yuan* le dit originaire du pays de Fou-lin; on en a conclu qu'il était de Byzance. Mais il est certain qu'au XIIIe siècle le vieux nom de Fou-lin n'était plus évoqué que par tradition littéraire, et qu'il est ici un substitut du nom même de Fa-lang, Farang, Franc, que nous voyons s'échanger alors parfois avec lui. Ngai-sie était donc un

Franc. Faut-il en conclure, comme l'a proposé il y a vingt ans un de nos confrères, qu'il est cet Isol le Pisan mentionné dans certaines lettres pontificales à la fin du XIIIe siècle? Assurément non. Les noms du père et du grand-père de Ngai-sie sont les noms de chrétiens arabes; ceux de ses fils sont les noms en usage dans le nestorianisme. Il me paraît presque certain que Ngai-sie était un chrétien de langue arabe, originaire de la Syrie occidentale. Quant à son nom, il a été également porté, transcrit de la même façon, par un personnage nommé sur l'une des inscriptions chinoises de l'époque mongole qui subsistent sur l'emplacement de l'ancien Karakorum. La forme originale n'en est pas douteuse. Un texte de Rachid-ud-Din nous parle du ᶜIsä Kälämči, l'«interprête ᶜIsâ», chrétien qui vivait à la Cour de Khubilaï et qui fut l'initiateur de mesures dirigées contre les musulmans [1]. Rachid-ud-Din résume l'édit impérial qui fut rendu à cette occasion; mais nous avons mieux aujourd'hui: une heureuse chance m'a fait retrouver la rédaction chinoise originale de cet édit, daté de 1279; son contenu est d'ailleurs conforme aux indications de l'historien persan. Or Ngai-sie est la transcription rigoureuse de ᶜIsä (ᶜIsā, Jésus), et il n'est pas douteux que nous ayons là la forme originale du nom de ce chrétien.

Mais les textes chinois autorisent à son sujet d'autres rapprochements. On avait déjà signalé que Ngai-sie avait été envoyé par Khubilaï en mission auprès du roi Arγun de Perse, sans pouvoir

1) J'ai retrouvé ce texte dans l'édition de Rachid-ud-Din dûe à M. Blochet (t. II, p. 521—522); M. Bartold a parlé à la section orientale de la Société russe d'archéologie d'un texte que je suppose identique. Je sais en outre par M. Bartold qu'il a retrouvé une mention du même personnage dans Waççāf; ce second texte m'est inconnu. La communication de M. Bartold paraîtra, je crois, incessamment. [Au dernier moment, je reçois le travail de M. Bartold, paru dans les *Zanucku B. Omg*, *P. H. Apx.* Общ, t. XXII, 1914, p. 160—170.]

donner la date même de cette mission. Or un texte chinois nous dit que Ngai-sie fut envoyé en mission auprès d'Arγun en compagnie du *tcheng-siang* Po-lo, lequel resta en Perse où il fut comblé d'honneurs. Ngai-sie au contraire, bravant les dangers, parvint à revenir en Chine après deux ans. Sur quoi l'empereur s'écria: «Po-lo est né dans la terre du milieu; il a joui de nos soldes, et il s'installe là-bas. Ngai-sie est né là-bas; son foyer [d'origine] est là-bas, et il nous est fidèle. Quelle différence entre les deux!» Or l'identité de ce *tcheng-siang* Po-lo est très claire; il s'agit de ce «Bolod *čingsang*» (Pulad *čingsang*) qui, venu en mission de la Cour de Chine, resta en effet en Perse et fut le principal informateur de Rachid-ud-Din sur les choses mongoles. Mais nous savons que le Bolod *čingsang* est arrivé en Perse en 1285, et, très probablement, il faut corriger en عیسی کلامچی ʿIsā *kälämči* le nom de علی کلامچی ʿAli *kälämči* qu'on nous indique comme celui de son principal compagnon (cf. Blochet, *Introduction à l'histoire des Mongols*, p. 230). En tout cas, il est certain que Ngai-sie (ʿIsā) est bien arrivé en 1285 avec Bolod. Or les archives du Vatican conservent, en un latin d'une incorrection barbare, la traduction d'une lettre écrite au pape par Arγun en 1285, et il y est fait mention de l'arrivée d'un envoyé du grand khan, appelé «Ise terchiman». Mais *terchiman* est *tärǰümän*, «interprète», c'est-à-dire l'équivalent arabe du *kälämči* mongol. Il est donc absolument certain que le Ngai-sie des Chinois, déjà identifié au ʿIsā *kälämči* de Rachid-ud-Din, n'est autre également que le «Ise terchiman» nommé en 1285 dans la première lettre d'Arγun au pontife romain. La famille de Ngai-sie continua de jouer en Chine, pendant la première moitié du XIVe siècle, un rôle traversé de pas mal d'intrigues, et même de catastrophes; toutefois un de ses membres, Denha, fut un des commissaires qui travaillèrent en 1340 à

refondre une des grandes compilations administratives de l'époque mongole, le *Ta yuan t'ong tche.*

Parmi les fidèles que Jean de Monte Corvino, au début du XIVe siècle, avait groupés autour de son nouvel archevêché de Pékin, il faut faire une place spéciale aux Alains chrétiens, aussi appelés As, ramenés dans la première moitié du XIIIe siècle du Caucase, où ils ont pour représentants modernes les Ossètes. Ces Alains servaient dans la garde particulière de l'empereur, et leurs principales familles sont l'objet de notices généalogiques dans l'histoire officielle de la dynastie [1]).

Le christianisme des Alains nous est affirmé par Marco Polo, dans sa description de Tch'ang-tcheou, ville importante située un peu au Sud du Fleuve Bleu. Marco Polo raconte comment, lors de la campagne de Bayan contre les Song en 1275, les Alains, «qui sont chrétiens», furent chargés de prendre Tch'ang-tcheou. Après s'être emparés de la ville, ils trouvèrent du vin excellent et se grisèrent. Les habitants de la ville profitèrent de leur ivresse pour les massacrer jusqu'au dernier. Bayan, furieux, fit reprendre la ville, et vengea les Alains en faisant des habitants un effroyable carnage. Les commentateurs de Marco Polo n'ont pas trouvé de confirmation à ce récit dans les annales chinoises, et il n'y a à cela rien de surprenant. Pour une fois, les souvenirs du voyageur vénitien l'ont en effet légèrement trompé. Ce n'est pas à Tch'ang-tcheou qu'il faut placer cet épisode du massacre des Alains, mais un peu au nord du Fleuve, à Tchen-tch'ao. Le général des Song qui défendait la ville, Hong Fou, fit semblant de se soumettre, puis grisa les Alains pendant la nuit et les massacra. Nous avons les noms de plusieurs des

1) M. Ivanov a fait de ces notices relatives aux Alains une traduction intégrale actuellement sous presse.

chefs qui périrent dans ce guet-apens. Tchen-tch'ao déchut alors de son rang de préfecture et les revenus de la ville furent donnés en apanage aux familles d'Alains dont les chefs étaient tombés victimes de Hong Fou. L'analogie phonétique de Tch'ang-tcheou et de Tchen-tch'ao rend sans doute compte de la confusion commise par Marco Polo.

Ces Alains chrétiens, établis à Pékin, nous sont connus par un autre document occidental. En 1336, ils écrivaient au pape pour lui dire que la mort de Jean de Monte Corvino les avait laissés depuis plusieurs années sans pasteur et demander qu'il fût pourvu à la vacance de l'archevêché de Khanbalïq. La lettre était signée du roi des Alains, Fodim Iovens, et de plusieurs chefs, Chyansam Tongi, Chemboga Vensii, Ioannes Yochoy. Yule inclinait à croire que c'étaient là des noms de fantaisie; il n'en est rien. Il suffit de lire l'histoire chinoise de la dynastie mongole pour voir qu'en 1236, le représentant de la famille royale des Alains de Pékin s'appelait bien Fou-ting, et qu'autour de lui deux des principales familles avaient alors pour chefs Hiang-chan et J̌ayan-buqa.

Jamais Jean de Monte Corvino n'eut de successeur effectif à l'archevêché de Khanbalïq. Toutefois, un dernier représentant de l'église romaine devait séjourner à Pékin, le légat Jean de Marignolli, qui fut reçu en audience par l'empereur mongol le 19 août 1342. J'ai réuni quelques textes relatifs à cette audience, et en particulier au grand cheval d'Occident que Marignolli offrit à l'empereur au nom du pape. L'empereur fut très vivement impressionné par ce cadeau. Sur son ordre, des lettrés firent des «éloges» de cet animal; je les ai retrouvés. D'autre part, un peintre de la Cour, Tcheou Lang, peignit l'empereur monté sur ce destrier. Au XVIIIe siècle, le P. Gaubil vit ce tableau dans les collections du palais.

J'ai pu suivre la trace du cheval de Tcheou Lang jusqu'en 1815; cette année-là, l'inventaire des collections impériales, le dernier effectué, mentionne encore le tableau peint en 1342. Il est possible que ce curieux document ait péri dans l'incendie du Palais d'Eté en 1860. Mais peut-être aussi se trouvait-il dans les collections du Palais d'hiver à Pékin, et y est-il encore.

Ce christianisme extrême-oriental du XIIIe et du XIVe siècle était surtout le christianisme de populations non-chinoises; c'était la religion d'Alains, de Turcs, peut-être un peu de vrais Mongols. Aussi fut-il balayé en 1368 avec la dynastie mongole elle-même. Il était presque complètement éteint quand le P. Ricci arriva à Pékin en 1600. En Mongolie même, ses adeptes cédèrent peu à peu devant les progrès du lamaïsme. Beaucoup des tribus mongoles d'Asie centrale ont été fort mal étudiées; il est difficile de dire si on trouverait aujourd'hui chez les Öngöt (Öngüt), tout à fait semblables aux autres tribus mongoles, des traces de la religion chrétienne qu'ils ont autrefois professée. Le sort des Keräit est passablement mystérieux. Quant aux Alains, ou, pour garder leur nom mongol, aux As, il n'est pas impossible qu'ils aient donné ce nom, sous la forme du pluriel, aux Asot ou Asod qui jouèrent un certain rôle dans l'histoire mongole à l'époque des Ming.

Tant en Chine que dans l'Asie centrale, fort peu de témoignages matériels du christianisme de l'époque mongole nous sont parvenus. Les cimetières du Semirěč'e et de l'Ili sont notre meilleure source d'information; il y faut joindre un cimetière découvert par le P. de Brabander dans la Mongolie orientale et jusqu'ici insuffisamment étudié. Une prétendue découverte de vestiges chrétiens de l'époque mongole à Lin-ts'ing repose sur une confusion certaine. La Bibliothèque Laurentienne de Florence doit posséder une bible latine du

XIVe siècle retrouvée par les anciens jésuites, mais sur laquelle on n'arrive pas à remettre la main. M. Grenard a acheté à Khotan une croix émaillée de l'époque mongole, qui porte en haut une inscription grecque; M. Devéria a cru reconnaître au-dessous quelque chose en chinois qui signifierait «grand autel de la Croix»; il semble qu'on y doive voir plus simplement une croix entre l'A et l'Ω. Enfin diverses croix en pierre de l'époque mongole ont été retrouvées dans la première moitié du XVIIe siècle. Nous ne les connaissons plus que par des gravures dont la fidélité n'est pas certaine. Mais une autre a été signalée plus récemment, à Ts'iuan-tcheou, par le P. Arnaïz. Mon ami Georges Lecomte m'en a remis la photographie, due au P. Arnaïz, et que je publie ici. Ce monument infiniment curieux soulève des problèmes d'origine assez délicats.

Il s'en faut que dans ce bref exposé j'aie abordé toutes les questions que pose l'ancien apostolat chrétien en Asie centrale et en Extrême-Orient. Systématiquement, j'ai laissé de côté un grand nombre de faits connus et acquis pour m'attacher à signaler ce qu'il y avait à mon sens de nouveau dans mes conclusions. L'enquête est d'ailleurs loin d'être achevée, et je serais reconnaissant à tous ceux de nos confrères dont les suggestions me permettraient de la développer.

LES ORIGINES DE L'ASTRONOMIE CHINOISE

PAR

LÉOPOLD DE SAUSSURE.

(*Suite*) [1]).

G. LE CYCLE DE JUPITER (*Suite*).

I. La planète Soui 歲星.

Le mot *soui* possédant, vraisemblablement depuis une quarantaine de siècles, la signification d'« année », il semble tout naturel de traduire l'expression *soui sing* par « la planète de l'année ». J'ai moi-même suivi cette leçon et employé le terme de « planète annuaire » en faisant, il est vrai, des réserves: « J'exprime l'opinion reçue, disais-je, mais il n'est point certain que le mot année ait donné son nom à la planète; il ne me semble pas impossible que ce soit la planète qui ait donné le sien à l'année ». Il m'a échappé, à ce moment, que ma manière de voir était conforme à la leçon établie par les étymologistes chinois et résumée ainsi par le P. Wieger (*Étude des caractères*) d'après les commentaires critiques du *Chouo wen*:

歲 *Soei*. Jupiter. La 步 planète d'après les indications de laquelle on 戌 attaquait ou n'attaquait pas l'ennemi... [2]) Les anciens se servirent aussi,

---

1) Voir le *T'oung pao*, Série 2, vol. X (A, B), XI (C, D, E), XII (F) et XVI (p. 387, G).

2) Cp. M. H. III, p. 357.

pour le calcul des temps[1]), du cycle de douze ans basé sur la révolution de Jupiter; de là, plus tard, sens étendu, par adaption: la période de douze mois, une année solaire.

戌 *Su.* Attaquer, blesser, tuer. Une arme 戉 et une plaie —.

步 *Pou.* Un pas, faire un pas, marcher. Le caractère figure l'alternance du mouvement des deux pieds. Sens étendu: les planètes, astres qui marchent.

D'après cette étymologie très vraisemblable, 歲 signifie proprement *la planète Jupiter*, tout de même que 年 signifie proprement récolte. Le mot *soui* ferait ainsi partie de cette catégorie de caractères sur laquelle j'ai précédemment attiré l'attention [2]), où la phonétique joue à la fois un rôle sémantique et phonétique, parce qu'elle représente la forme primitive du caractère, le radical ayant été ajouté plus tard pour consacrer une acception particulière devenue autonome: à l'origine, Jupiter, n'ayant pas encore de nom défini, était appelé *siu sing* 戌星, la planète de l'attaque; puis, à mesure que cet emploi du mot *siu* évoquait davantage l'idée d'un nom propre, on éprouva le besoin de le différencier du sens général du mot *siu*, d'où l'adjonction du radical 步. Quant à la légère différence de vocalisation représentée dans la langue moderne par *siu* et *soui*, elle peut être soit antérieure soit postérieure à l'adjonction du radical idéographique.

Le mot *soui* figurant, avec le sens d'année, dans les livres des *Hia*

---

1) Le mot *soui* ayant été appliqué à l'année dès la dynastie *Hia*, le P. Wieger semble affirmer ici que le cycle chronologique existait dès la haute antiquité. Comme nous l'avons vu, rien n'autorise une telle supposition; mais si la révolution de Jupiter n'était pas utilisée «pour le calcul des temps», elle l'était, du moins, pour les pronostics astrologiques, ce qui suffit à expliquer la double signification du mot *soui*.

2) Voyez plus bas, p. 673, note 1. — Il est à remarquer que le processus par lequel cette catégorie de caractères s'est formée, explique, en outre, comment s'est établi le principe idéo-phonétique des caractères composés chinois. Soit, en effet, un idéogramme primitif A, ayant acquis deux acceptions différentes *A*, *A*, auxquelles on a accolé des radicaux sémantiques pour les distinguer l'une de l'autre *b A*, *c A*. Lorsque, dans la suite, on a perdu de vue l'origine étymologique de la partie commune *A*, *A*, il n'en a subsisté que la valeur phonétique et on a été amené à croire que cette partie commune avait été placée intentionnellement pour indiquer le son. Ainsi a pu se constituer, inconsciemment, le principe idéo-phonétique.

du *Chou king*, on voit que l'étymologie du caractère 歲 nous reporte à une époque encore plus ancienne et implique que, dès la haute antiquité, les Chinois connaissaient la durée de la révolution de Jupiter. Il n'y a là rien de surprenant et c'est plutôt le contraire qui pourrait paraître invraisemblable. Il est, en effet, difficile de concevoir comment des astrologues possédant des repères sidéraux (les *sieou*) fidèlement transmis de génération en génération, chez un peuple attachant la plus grande importance aux présages célestes, pourraient ne pas s'apercevoir que Jupiter progresse de droite à gauche, avançant chaque année d'un signe. Un peuple peut, sans doute, parvenir à un degré de civilisation bien plus avancé que celui de la haute antiquité chinoise, sans se soucier des planètes et de leurs révolutions. Mais alors on ne trouvera chez lui ni les connaissances remarquables que celle-ci a possédées [1]), ni cette religion astrale qui lui fait placer les choses du ciel et du calendrier au premier rang des affaires d'État, ni ces divisions sidérales minutieuses qui n'ont d'autre raison d'être que de fixer le cours des astres mobiles. Aussi bien, on peut être assuré que les anciens Chinois ont connu la durée approximative de la révolution de Jupiter (12 ans) et de Saturne (28 ans) [2]). S'il est parfaitement indifférent, dans notre vie moderne, de savoir dans quelle constellation se trouve Jupiter, il n'en allait pas ainsi dans la Chine

1) Sur l'état des connaissances astronomiques dans la haute antiquité, voyez l'article suivant. Disons cependant que, parmi ces connaissances, l'évaluation de la durée de l'année à 366 jours suppose, à elle seule, des observations et des recherches autrement plus compliquées que la constatation, purement visuelle et objective, de la révolution de Jupiter.

2) Pour Mars, c'est une autre affaire. Son orbite étant peu éloignée de la nôtre, le mouvement apparent de cette planète est fort irrégulier et ses rétrogradations sont énormes (voyez les graphiques de Flammarion dans son *Astronomie populaire*); aussi la durée de sa révolution n'est-elle pas indiquée dans le *Che ki*. Quant à Vénus et à Mercure, qui accompagnent le soleil, la question ne se pose pas pour eux: en Chine, comme à Alexandrie, la rotation de ces planètes autour du soleil n'étant pas soupçonnée, la durée attribuée à leur révolution était celle de leur parcours à travers tout le firmament, c'est-à-dire (en moyenne) l'année solaire; et leur mouvement de va-et-vient à droite, et à gauche du soleil était assimilé aux rétrogradations (M. H. III, p. 373).

antique, où la position de la planète avait une importance capitale pour le prince et pour l'annaliste-astrologue. Or il n'est guère possible de noter — ne fût-ce qu'une fois par an — la situation de Jupiter, sans constater qu'il se trouve, chaque année, successivement dans un des douze signes du ciel. Il n'est donc pas surprenant que dès la première dynastie la planète eût donné son nom à l'année. Cette indication d'ordre philologique, la seule que nous possédons, est conforme à ce qu'on peut inférer des considérations d'ordre général.

Mais alors, dira-t-on, pourquoi le cycle n'a-t-il pas pris naissance dès la première dynastie? On peut répondre à cette question qu'à Babylone le cycle de Jupiter n'apparaît qu'au IV[e] ou III[e] siècle avant notre ère (comme en Chine) alors que les cinq planètes étaient observées depuis la plus haute antiquité chaldéenne, c'est-à-dire plus de 2000 ans avant *Yao*. La connaissance de la période jovienne et la constitution d'un cycle chronologique n'ont, en effet, aucun lien nécessaire entre elles, puisque la révolution de la planète ne s'accomplit pas exactement en douze ans; l'espace d'une seule génération suffit à en faire constater l'irrégularité et à décourager une tentative de roulement duodénaire. Si un tel cycle a pu se constituer au IV[e] siècle, ce n'est pas, vraisemblablement, par suite du progrès des connaissances astronomiques, mais par suite de la diffusion des idées et de la publication de certains livres qui répandirent dans le public la mode de la notation jovienne.

Il est à remarquer, d'ailleurs, que même l'auteur des anecdotes du *Tso tchouan*, qui applique rétrospectivement la règle duodénaire sur un espace de plusieurs siècles, ne considère pas le mouvement de Jupiter comme nécessairement constant. Ayant à fabriquer une prophétie relative à une famine (dont l'idée est évoquée par le nom de la dodécatémorie *Hiuan-hiao*) survenue dans une année *Sing-ki*, il n'hésite pas à supposer que Jupiter, en cette année, était allé « irrégulièrement » en *Hiuan-hiao*. Et si l'on se reporte aux données de *Sseu-ma Ts'ien*,

qui reproduisent celles des astronomes des *Tcheou*, on constate qu'à mainte reprise des pronostics sont tirés des irrégularités du mouvement de la planète; le cas est même prévu où elle serait à l'opposé de la place qu'elle doit occuper [1]).

II. Le Eul ya et les dodécatémories.

Lors de la rédaction du précédent article, n'ayant pas eu le *Eul ya* à ma disposition, je me suis fié à des notes qui se sont trouvées être incomplètes. C'est ainsi que j'ai dit par erreur (G. p. 392) que cet antique dictionnaire ne mentionne que six dodécatémories sur douze, alors qu'en réalité il en mentionne neuf. Cette erreur n'aura, cependant, rien eu de regrettable, puisqu'elle a montré que six termes suffisent à établir que le *Eul ya* suit le cycle régulier, les trois termes omis ne faisant que confirmer la démonstration. Le texte dit en effet:

Sing-ki, c'est *Teou* + *Nieou* [2])
Ta-leang [en tant qu'astérisme], c'est *Mao*.
Lieou, c'est *Chouen-ho* [en tant qu'astérisme].

---

1) Cp. M. H. III, p. 357; puis pp. 358—362 (passage emprunté au *Sing king*), puis p. 363. — A la page 357 il est fait allusion à un *retard* possible; Jupiter, en effet, peut se trouver en retard sur le mouvement duodénaire: comme il tourne autour du soleil, et non autour de la terre, sa distance à notre planète varie dans la proportion de 5 + 1 à 5 — 1 (5 et 1 représentant les distances de Jupiter et de la Terre au soleil. Il faut tenir compte, en outre, de la forme elliptique de l'orbite et de son inclinaison par rapport à l'équateur céleste. Pour ces raisons la marche annuelle de Jupiter varie (voy. fig. 24 et 25) de 24° à 39°; dans les années 645—643, par exemple, il a parcouru 110° et seulement 76° dans les années 641—639.

C'est d'ailleurs une idée fondamentale de l'antiquité chinoise — nous l'exposerons plus tard — que les phénomènes naturels dépendent d'un déterminisme, non pas seulement physique, mais physico-moral; le cours des astres n'était donc pas considéré comme ayant une régularité assurée.

2) 星紀斗牽牛也。。。大梁昴也。。。柳鶉火也。。。

ce qui est conforme à la répartition $2 + 3 + 2$ comme on peut le voir (G. p. 389).

J'ai encore commis, au même endroit, une autre erreur en attribuant au *Eul ya* la phrase « *Ta-ho,* c'est l'astérisme *Sin* » (qui figure seulement dans la glose) alors que le texte dit en réalité:

Ta-tchen, c'est *Fang* + *Sin* + *Wei*. — *Ta-ho* est synonyme de *Ta-tchen* [1])

d'où l'on pourrait déduire: *Ta-ho* = *Ta-tchen* = *Fang* + *Sin* + *Wei.* Mais ce syllogisme serait mal fondé, car *Ta-tchen* est une expression uranographique, tandis que *Ta-ho* est un nom de dodécatémorie, c'est-a-dire de groupement conventionnel. Or, en tant que dodécatémorie, *Ta-ho* ne peut pas comprendre *Fang* + *Sin* + *Wei,* car une

SI-MOU — TA-HO — CHEOU-SING

Ki . *Wei* . *Sin* . *Fang* . *Ti* . K^{c}*ang* . *Kio*

TA-TCHEN

telle répartition supposerait: 1° que la dodécatémorie *Si-mou* ne contint qu'un seul *sieou*, ce qui est inadmissible; 2° que la dodécatémorie *Cheou-sing* en contint trois, ce qui serait contraire au texte même du *Eul ya*: *Cheou-sing*, c'est *Kio* + K^{c}*ang*.

Ce qui est indiscutable, c'est que les noms *Ta-ho* et *Ta-tchen* (A, p. 138) désignent essentiellement Antarès (= *Sin*), auquel on adjoindra, suivant le cas, telles ou telles étoiles voisines. L'inexactitude de ma citation ne modifie donc pas la démonstration que j'ai faite de la composition des dodécatémories; et c'est à tort que Legge écrit (à propos du texte reproduit ci-dessous, p. 667): « *Ta-shin* is another name for *Ta-ho* the seventh (?) of the signs of the chinese zodiac *embracing the constellations* Fang, Sin *and* Wei.

*

Le *Eul ya* est un vocabulaire destiné à expliquer les termes déjà

---

1) 大辰、房心尾也。大火謂之大辰。

vieillis des livres classiques. Or la littérature antique, telle que nous la connaissons, ne mentionne pas les noms des dodécatémories. L'idée vient donc naturellement à l'esprit, que ces noms, dans le *Eul ya*, y ont été insérés parce qu'il figurent dans le *Tso tchouan* et le *Kouo yu*, c'est-à-dire postérieurement au premier quart du IVᵉ siècle, puisque les anecdotes joviennes n'ont pu être élaborées qu'aux environs de l'an 380. Cette supposition se fortifie lorsqu'on constate que les formes spéciales de ces noms (*Tchouan hiu che hiu*, *Si-mou che tsin*, *Tsiu-tseu che k'eou*) qui figurent dans le *Tso tchouan* se retrouvent dans le *Eul ya*; et que les dodécatémories *Chouen-cheou* et *Chouen-wei* qui ne figurent pas dans les anecdotes joviennes ne sont pas mentionnées dans le *Eul ya* :

Signes	Eul ya	Tso tchouan	Kouo yu	Textes (G, p. 405)
壽星	壽星	—	壽星	*a*
大火	大火	—	大火	*b*
析木	析木謂之津	析木之津	—	*e*
星紀	星紀	星紀	—	*d*
玄枵	玄枵	玄枵	—	*d*
	顓頊之虚	顓頊之虚	—	*g*
娵訾	娵觜之口	娵訾之口	—	*c*
降婁	降婁	降婁	—	*c*
大梁	大梁	—	大梁	*b*
實沈	—	—	實沈	*b*
鶉首	—	—	—	
鶉火	鶉火	鶉火	—	*f* (et *Hi*, 5ᵉ année)
鶉尾	—	—	—	

Il faut reconnaître, cependant, que *Che-tch'en*, mentionné dans le *Kouo yu*, ne figure pas dans le *Eul ya*. Par ailleurs, je ne garantis pas que d'autres mentions des dodécatémories n'existent pas dans le

Kouo yu et le *Tso tchouan* n'ayant pas fait une recherche méthodique à ce sujet.

*

Il est à remarquer, également, que les noms des dodécatémories ne figurent nulle part dans le *Che ki* (du moins dans les cinq volumes publiés de la traduction; voyez les répertoires de M. Chavannes). Et lorsque *Sseu-ma Ts'ien* reproduit l'anecdote du *Kouo yu* relative au duc *Wen* et au territoire d'*Ou-lou* (M. H. IV, pp. 285—299) il en supprime l'allusion à la position de Jupiter. Peut-être soupçonnait-il le caractère apocryphe de ces prédictions? L'absence des dodécatémories dans le *Che ki* est d'autant plus remarquable que cet ouvrage contient plusieurs traités astronomiques ou semi-astronomiques: *Gouverneurs du ciel*, *Calendrier*, *Tuyaux sonores*, *Sacrifices* Fong *et* Chan. Si les prédictions astrologiques apocryphes n'avaient pas été intercalées dans le *Kouo yu* et le *Tso tchouan*, le *Eul ya* ne mentionnerait probablement pas non plus les noms des dodécatémories. Ces noms feraient leur première apparition dans le *Ts'ien Han chou* et l'assertion de Chalmers — que la division duodénaire date des *Han* — pourrait, quoique bien à tort, paraître fondée.

III. L'astérisme déterminant.

Pourquoi le cycle de Jupiter commençait-il par *Sing-ki* (= *Teou* + *Nieou*)? Si l'on en croit certains commentaires de l'époque des *Han*, ce fait proviendrait de ce que le solstice d'hiver se trouvait en *Sing-ki* sous la dynastie *Tcheou*: pour cette raison, le nom même de *Sing-ki* aurait été donné à cette catégorie.

> *K'ien-nieou*, dit un commentateur du *Eul ya* [1]), est le point de départ et d'aboutissement (de la révolution) du soleil, de la lune et des cinq planètes; c'est pourquoi on l'appelle *Sing-ki*.

---

1) Cité par Schlegel, *Ur*, p. 493. 爾雅註曰。牽牛者、日月五星之所終始、故謂之星記。

Le *Chouo wen* dit aussi, mais sans mentionner *Sing-ki*:

Les nombres du Ciel et de la Terre (c'est-à-dire les cycles astronomiques et calendériques) commencent à *K'ien-nieou*. 天地之數起於牽牛。

De même le *Tcheou pi* 周髀, lorsqu'il indique le moyen de mesurer l'amplitude des *sieou*, commence l'énumération par *K'ien-nieou* et place le lieu du solstice dans ce *sieou*.

Le solstice, qui dans la haute antiquité se trouvait au milieu du *sieou Hiu* et au centre de la dodécatémorie *Hiuan-hiao*, affectée pour cette raison du signe 子, après avoir quitté ce *sieou* et parcouru le *sieou Niu* avait en effet pénétré, au Xe siècle, dans le *sieou K'ien-nieou* et par conséquent dans la dodécatémorie *Sing-ki*. Il séjourna dans ce *sieou* depuis l'an 1000 jusqu'à l'an 350 (environ), c'est-à-dire pendant la plus grande partie du règne de la dynastie *Tcheou* [1]).

Il est donc fort naturel que vers la fin de la dynastie *Tcheou*, et sous les *Han*, on ait pu croire que le nom même de la dodécatémorie *Sing-ki* provenait, comme effectivement provient celui de la dodécatémorie *Hiuan-hiao* [2]), de son caractère solsticial. La chose en elle-même n'aurait rien d'inadmissible et cette étymologie n'impliquerait pas nécessairement que les dodécatémories eussent été créées seulement sous la dynastie *Tcheou*: car le nom *Sing-ki* pourrait fort bien avoir succédé à un autre nom sidéral antérieur. Mais elle n'est pas vraisemblable et il est facile de se convaincre que le terme *Sing-ki* ne se rapporte pas à *K'ien-nieou* mais bien à *Kien-sing* (l'Astérisme déterminant), qu'il ne fait pas allusion au solstice d'hiver mais

---

1) A l'avènement des *Han* il avait donc déjà commencé de s'avancer dans le *sieou Teou*. Mais quoique ce fait eût été constaté par la commission chargée d'établir le calendrier *T'ai tch'ou* (de l'an 104 av. J.-C.), puis confirmé en l'an 85 après J.-C., nous voyons *Hiu chen*, en l'an 100 après J.-C., énoncer encore dans le texte ci-dessus (peut-être à titre rétrospectif) que « les nombres du Ciel et de la Terre commencent à *K'ien-nieou* ».

Ces déterminations solsticiales seront spécialement étudiées dans l'article suivant, H.

2) Cf. ci-dessous, p. 673.

au *Li-tch'ouen*, et ne date pas de la dynastie *Tcheou* mais de la haute antiquité.

Remarquons d'abord que la dodécatémorie *Sing-ki* se compose de deux *sieou*, (*K'ien-*)*Nieou* et (*Nan-*)*Teou*, de grandeurs très inégales: *Nieou* 8°, *Teou* 26°.5 [1]). Or la précession des équinoxes ayant lieu dans le sens des aiguilles d'une montre, le solstice d'hiver, en quittant *Hiuan-hiao* au Xe siècle av. J.-C., a pénétré dans *Sing-ki* de gauche à droite; il n'arriva à l'extrêmité de *Nieou* que dans les dernières années de la dynastie *Tcheou*; par conséquent, à l'époque où, suivant l'hypothèse que nous examinons, le nom de *Sing-ki* aurait pu être inventé pour faire allusion à la position du solstice dans *Nieou*, cette position du solstice eût été nécessairement à la gauche de *Nieou*, donc à l'*extrême gauche* de *Sing-ki* (fig. 26). Mais les astres

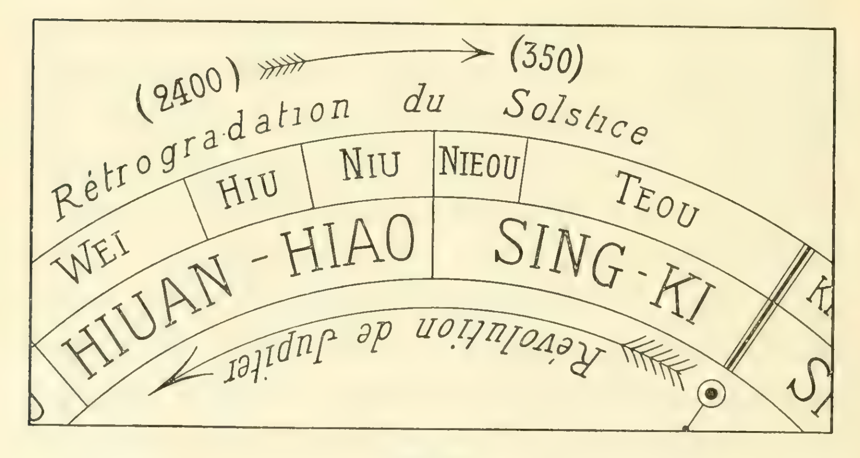


Fig. 26.

mobiles (soleil, lunes et planètes) se mouvant dans le firmament en sens inverse des aiguilles d'une montre, la révolution *Sing-ki*, *Hiuan-hiao*, *Tsiu-tseu*, etc., commence nécessairement à la *droite* de *Sing-ki*. La révolution de Jupiter aurait donc eu son point de départ à la

1) Au XXIVe siècle leur amplitude équatoriale était *Nieou*, *Teou*.

2) Au Ve siècle avant J.-C.

droite de *Sing-ki* à cause de la position solsticiale d'un astérisme situé à la *gauche* de *Sing-ki*. Il y a là quelque chose de peu vraisemblable.

On pourrait, cependant, accepter, faute de mieux, cette explication si la dodécatémorie *Sing-ki* ne contenait pas d'autre astérisme susceptible de justifier son nom. Mais tel n'est pas le cas puisque précisément à l'extrême droite de *Sing-ki* se trouve un astérisme qui non-seulement marque le point d'origine du *sieou Teou* et par conséquent de la dodécatémorie *Sing-ki*, mais qui est en outre considéré comme le *nœud du ciel*, prédestiné à marquer la séparation entre le palais boréal et le palais oriental, c'est-à-dire entre l'ancienne et la nouvelle année; et cet astérisme porte le nom significatif de *Kien-sing* 建星 L'ASTÉRISME DÉTERMINATIF, nom exactement équivalent à celui de *Sing-ki* (l'Astérisme-repère ou la Marque stellaire).

L'importance de cet astérisme qui marquait dans le ciel la position du *Li-tch'ouen*, la séparation de l'hiver et du printemps, était soulignée par un concours de circonstances qui vraisemblablement avaient, à l'origine, influé sur le choix de ce repère, mais qui, dans l'esprit des anciens Chinois, étaient des signes célestes prédestinés à indiquer sa fonction spéciale. Ce n'est pas au hasard que les Chinois, nous l'avons vu, attribuaient la forme du Boisseau (Grande Ourse) et la direction de son manche. Cette constellation était le Régulateur central 斗 (mesurer, règler) et son manche pointait, de par une finalité préétablie, vers les signes du printemps: d'abord vers Arcturus, puis, au-delà, vers *Nan-teou* 南斗, le Boisseau méridional, dont la forme est exactement la même que celle du Boisseau boréal [1]) et qui se trouve effectivement à la limite entre le palais de l'hiver et le palais du printemps, à telle enseigne que c'est son étoile déterminatriee (φ du Sagittaire) qui, par son cercle de déclinaison, en établit la séparation.

1) Cf. F, p. 352, n. 3.

Juste au-dessus de cet astérisme *Teou* se trouve un astérisme nommé *Kʿi* 旗 (l'Étendard); et immédiatement à droite de *Teou* se trouve l'astérisme *Ki* 箕 qui fait partie, comme *Teou*, de la série des 28 *sieou*.

Considérons maintenant ces coïncidences remarquables: l'écliptique passe exactement entre *Kʿi* et *Teou* et la Voie lactée passe entre *Teou* et *Ki*; de telle sorte que dans ce carrefour du ciel viennent se croiser: la ligne de démarcation des palais boréal et oriental, la Voie lactée et l'écliptique. Nous allons examiner séparément ces deux intersections.

N	E
HIVER	PRINTEMPS
Kʿi	
Teou	*Ki*

1° *Intersection de la Voie lactée avec la limite des palais N et E.* Les trois astérismes qui constituent ce *nœud* du ciel chinois, *Kʿi*, *Teou* et *Ki*, appartiennent à l'uranographie de la plus haute antiquité: *Teou* et *Ki* font partie de la série zodiacale des 28 *sieou* [1]). Le *Eul ya* dit d'autre part: « L'intervalle entre *Ki* et *Teou* s'appelle le *Gué céleste* ». *Teou* appartenant au palais boréal et *Ki* au palais oriental, on voit par là que le *Gué* du Fleuve céleste (c'est-à-dire la Voie lactée) coïncide avec la démarcation des deux palais. On trouvera plus loin (p. 672) les réflexions inspirées aux commentateurs sur la raison d'être de ce Gué céleste qui sépare la région nord (= eau) de la région est (= bois).

2° *Intersection de l'écliptique avec la limite des palais N et E.* L'ancienne astronomie chinoise était fondée sur le pôle et l'équateur,

1) *Ki* est en outre la constellation à laquelle fait allusion le chapitre *Hong fan* du *Chou king* comme « aimant le vent ». Dans l'uranographie traditionnelle cet astérisme est en effet considéré comme « la Bouche des vents » et présidant aux huit vents 箕又名風口、主八風 (Ur. p. 164). L'explication naturelle de ce mythe me semble résider dans le fait que l'astérisme *Ki* se trouve à la limite entre le palais N et le palais E, c'est-à dire au N E; et que le vent dominant, en Chine, est la mousson de N E qui règne avec violence tout l'hiver et jusqu'à l'équinoxe, tandis que les autres vents sont tous faibles et intermittents.

et il n'y a pas d'indice qu'elle ait eu la notion de l'écliptique en tant que route oblique et invariable du soleil parmi les constellations. Mais à défaut de la conception abstraite du plan oblique, dont les éloignaient à la fois leur absence de faculté de généralisation et l'originalité de leur méthode équatoriale, on ne peut mettre en doute que les anciens Chinois n'eussent l'habitude de regarder où se trouvaient la lune et les planètes et à côté de quels astérismes elles passaient. Des considérations d'ordre général suffiraient à nous en assurer, car, ainsi que nous l'avons dit précédemment, le but même des stations lunaires a été de suivre le parcours de la lune, et l'on ne peut observer ce parcours sans remarquer celui des planètes que la lune poursuit, rattrape successivement et dépasse en les rangeant de près. Mais nous avons, en outre, des textes positifs: les vieux documents astrologiques compilés par *Sseu-ma Ts'ien* nous montrent les pronostics tirés de la route de la lune, suivant qu'elle passe au-dessus ou au-dessous de telle étoile (M. H. III, p. 386) et une ode du *Che king* fait allusion à la position de la lune dans l'astérisme *Pi.* Il n'est donc pas douteux (puisque la révolution de Jupiter commençait à la droite de *Sing-ki* pour se terminer à la gauche de *Si-mou*) que les Chinois savaient fort bien que la planète revenait périodiquement au Gué du ciel pour recommencer une nouvelle révolution en passant entre *K'i* et *Teou.*

Les textes, d'ailleurs, confirment cette induction. Le *Tso tchouan*, mettant en scène un astrologue du VIe siècle, lui fait dire: « Maintenant Jupiter se trouve au Gué de *Si-mou* 今歲在析木之津。[1]) et le fait, signalé plus haut, que cette anecdote a été inventée longtemps après les évènements montre, avec plus de certitude en-

---

1) Cf. le texte *e*, G, p. 402. — Sur l'identité entre le Gué de *Si-mou* et le Gué céleste, voyez ci-dessous p. 672 le texte du *Eul ya*: « *Si-mou* est l'intervalle entre *Ki* et *Teou*, c'est le Gué ».

core, qu'il ne s'agit pas d'une observation isolée, mais d'une notion familière au public, à savoir que Jupiter passe au Gué du ciel. D'autre part on lit dans le traité des Gouverneurs du ciel, en tête de la section consacrée à Saturne:

On tient compte de sa réunion avec *Teou* (le Boisseau méridional) pour déterminer la situation de la planète *Tchen* [1]).

Le retour périodique des planètes dans l'étroit couloir qui sépare *Teou* de *K'i* était donc observé et considéré comme le point de départ de leur course [2]). Ainsi s'explique tout naturellement le nom de *Kien-sing* (l'Astérisme déterminant) donné à *K'i*. Et un fait de nature à confirmer cette explication est que ce nom de *Kien-sing* est attribué souvent aussi à *Teou*: *Teou* et *K'i* formant les deux parois du couloir où venaient s'engager les planètes, le surnom d'*astérisme déterminant* pouvait en effet s'appliquer à l'un comme à l'autre. *Sseu-ma Ts'ien*, dans sa compilation, reproduit deux énumérations uranographiques, l'une dans son traité des Gouverneurs du ciel, l'autre dans son traité des Tuyaux sonores; la première dit:

Nan-teou (Boisseau austral) représente le Temple ancestral. — Au nord se trouve *Kien-sing* (l'Astérisme déterminant); l'Astérisme déterminant n'est autre que l'Etendard *(K'i)* [3]).

---

1) M. H. III, p. 366 (et p. 707). — Ce texte montre que ce n'est pas seulement la révolution de Jupiter qui avait pour point de départ le *Li-tch'ouen* céleste (contrairement à ce que j'ai dit G, p. 388), mais aussi celle de Saturne et probablement aussi celle des autres planètes, tout au moins de Mars.

2) La lune, par suite de l'obliquité de son orbite, pouvant s'écarter d'environ 5° au dessus et au dessous de l'écliptique, ne passait pas nécessairement dans ce couloir (dont la largeur est d'environ 7°) Les planètes au contraire s'y tiennent rigoureusement. Voyez la carte céleste chinoise reproduite dans le récent Mémoire de M. Chavannes «*L'instruction d'un futur empereur de Chine*». Les astérismes *Teou* et *K'i* y sont marqués par les caractères 斗 et 建. Le nom de l'écliptique (黃道) se trouve inscrit précisément à la sortie du couloir.

3) M. H. III, p. 355. M. Chavannes ajoute en note (p. 356): «D'après M. Schlegel cette constellation déterminait par son lever héliaque le solstice d'hiver vers l'an 1224 avant notre ère». Comme j'ai eu maintes fois l'occasion de le dire et comme je l'exposerai

Ceci est le leçon correcte, comme on peut s'en assurer par le témoignage de l'uranographie traditionnelle [1]). Toutefois, lorsqu'il n'est plus question d'astérismes mais seulement de *sieou* (mansions); il arrive que le surnom de *Kien-sing* se substitue au nom de *Teou*, car la seconde énumération dit:

Plus à l'est, on arrive à (la mansion) *Kien-sing*; l'expression *kien-sing* signifie que (cette constellation préside à) l'établissement de toutes les existences [2]).

---

d'une manière plus complète dans le prochain article, le solstice se détermine par le gnomon et non par un procédé sidéral. L'explication que Schlegel donne du nom *Kien-sing* est donc arbitraire et sans valeur. Le texte qui lui en a fourni l'idée est celui-ci: 建星爲建歷之原本也。是爲上古十一月甲子朔天正大歷所起之宿 (Ur., p. 548). Dans ce texte moderne, tiré du 考要, il n'est question ni de levers héliaques, ni de l'an 1224 avant notre ère (époque à laquelle, précisément, le solstice ne correspondait pas à la 11e lune); je n'y trouve qu'une allusion au passage du *Ts'ien Han chou* cité ci-dessous, p. 507, où l'on voit que la commission chargée d'établir le calendrier *T'ai-tch'ou* avait découvert dans la date du solstice de l'an 104 av. J.-C. de bien remarquables coïncidences: 1° ce solstice avait lieu dans *Kien-sing* (= *Teou*). 2° il se produisait le jour *kia-tseu* de la nouvelle lune comme cela avait eu lieu, disait-on, 4617 ans auparavant! On oubliait d'ajouter que le rôle joué autrefois par *Teou*, de par sa situation au Gué du ciel, ne concernait pas le solstice mais bien le *Li-tch'ouen*. D'autre part c'est à tort que le texte cité par Schlegel mélange ces deux données, la tradition uranographique relative à *Teou* n'ayant rien de commun avec la tradition imaginaire relative au 上元.

1) 建六星在斗北。etc. — Voy. Schlegel, *Ur.* p. 547. Les surnoms astrologiques et les commentaires des traités uranographiques confirment aussi le rôle important joué par l'étroit passage entre *Teou* et *K'i*, où les astres mobiles venaient s'engager à chacune de leurs révolutions: 斗建之間陰陽終始之門、律歷之原本也。« L'intervalle entre *Teou* et *Kien(-sing)* est le point de départ et d'aboutissement du *yin* et du *yang* et la base des calculs du calendrier (*Ur.* p. 548)».

Teou portait aussi, pour cette raison, le nom de Défilé céleste 天關 et de Porte d'entrée céleste 天闕. Cet expressions sont d'autant plus significatives que 關 (idéographiquement *passer* dans *porte*) évoque l'idée d'un passage contrôlé (un poste de douane par exemple); et 闕 une porte de ville surmontée d'un poste de guet. Schlegel ne s'est pas aperçu que le surnom de 關 (comme celui de 建星) s'applique à la fois à *Kien-sing* et à *Teou*, et il imagine pour ce même terme deux interprétations différentes (cp. *Ur.* pp. 175 et 548).

2) L'expression « l'établissement de toutes les existences » désigne le *Li-tch'ouen*, c'est-à-dire la séparation entre l'ancienne et la nouvelle année, entre l'hiver (N) et le printemps

Ce texte n'est pas isolé. A diverses reprises, et notamment dans deux passages que nous citons plus bas (pp. 660 et 696), le *Ts'ien Han chou* (reproduisant des documents antérieurs) écrit «*Kien-sing*» pour *Teou*, même lorsqu'il s'agit de l'énumération des *sieou.*

On voit, par tout ce qui précéde, que *Kien-sing* marquait le noeud du ciel chinois, le point de départ du cours des planètes et de l'année; point de départ en rapport, non pas avec l'époque des *Tcheou*, mais bien avec les saisons de l'époque créatrice, ou, ce qui revient au même, avec les palais célestes, dont les centres sont *Hiu* = 子 = N, *Ho* = 卯 = E, *Niao* = 午 = S, *Mao* = 酉 = O. Il apparaît dès lors clairement que l'expression *Sing-ki* se rapporte à *Kien-sing* et non pas à *K'ien-nieou* Quelques commentateurs, nous l'avons vu, ont dit le contraire, mais leur erreur s'explique aisément: ayant lu dans le *Chouo wen* que *K'ien-nieou* était le point de départ des révolutions célestes, ils en ont conclu que l'étymologie de *Sing-ki* se rapportait à ce fait. Mais quand bien même l'assertion du *Chouo wen* serait exacte [1]), la déduction étymologique qu'en ont tiré certains commentateurs n'en est pas moins arbitraire et dénuée de fondement. Il y a d'ailleurs des cas où leur explication repose sur une simple confusion.

Le *Ts'ien Han chou* dit que la commission chargée d'établir le calendrier *T'ai-tchou* constata que le solstice avait lieu dans 建星 *Kien-sing*, c'est-à-dire dans le *sieou Teou* [2]). A ce propos

(E). C'est pourquoi le texte (qui vient d'énumérer les astérismes de *Sing-ki*) ajoute: «C'est le douzième mois»; puis immédiatement après: «Le vent *T'iao* réside au nord-est... on arrive à la mansion *Ki*. C'est le premier mois.»

1) Il est possible (puisque le *Tcheou pi* le met en tête de la liste des *sieou*) que *K'ien-nieou*, lieu du solstice sous les *Tcheou*, ait été considéré dans certains cas comme le point de départ des révolutions. Mais il est certain par ailleurs que, d'une manière générale, les positions dans le firmament étaient rapportées au système antique des palais célestes. (Voyez l'article suivant, H.)

2) Nous aurons à discuter ce texte dans l'article suivant, à propos des déterminations solsticiales.

le commentateur 李奇 *Li ki* écrit: «Le *sieou* qu'on appelait anciennement *Kien-sing* est celui que nous nommons aujourd'hui *K'ien-nieou*», ce qui constitue une erreur évidente [1]). Mieux informé, 晉灼 dit: Les computations, dans l'antiquité, étaient toujours basées sur *Kien-sing*; *Kien-sing* n'est autre que l'astérisme *Teou*. 古歷皆在建星。建星即斗星也。» (*Lu li tche*, p. 10 r°).

La même confusion entre les astérismes *Teou* et *Nieou* — dont le premier joue un rôle perpétuel parce que lié à la position invariable des palais célestes, tandis que le rôle solsticial du second ne fut que transitoire [2]) — se manifeste dans un commentaire d'un autre passage du *Lu li tche*, où la théorie fondamentale indiquée par le titre même (律歷) de ce chapitre, est exposée. Cette théorie, dont le fond est très ancien, consiste dans l'identification des lois de la musique (comme aussi de la morale, de la politique, etc.) avec les lois du ciel. De par cette identité, les cinq notes primitives sont assimilées aux cinq palais célestes, la note *kong* 宮 correspondant au palais central et au souverain, la note *chang* au palais occidental et au métal, etc. (Cf. *Li ki*, *Kouo yu*, M.H. III, p. 240, 278, 294, 640, et l'exposé que je ferai, plus bas, de la théorie quinaire). Lorsque le *Lu li tche* dit que «le manche de la Balance de Jade (la queue de la Grande Ourse) détermine la règle fondamentale du ciel, le point de départ (de la course) du soleil et de la lune, et le rang des constellations» [3]), il fait évidemment allusion à l'antique croyance mentionnée plus haut à propos de la règle des *Cho-t'i*, et relative à la direction du manche du Boisseau pointant vers les

---

1) Un autre commentaire erroné est celui de *Mong K'ang*: 建星在牽牛間。

2) Sur l'importance de cette distinction, voyez l'article suivant.

3) 玉衡杓建天之綱也。日月初躔星之紀也。綱紀之交以原始造設合樂用焉。*Lu li tche*, p. 5 r°.

signes du *Li-tch'ouen* (cf. F, p. 351). C'est ce qu'a bien compris le commentateur *Mong K'ang* qui établit un parallélisme: d'une part entre le palais central, représenté par la Grande Ourse, et la note centrale *kong*; d'autre part entre les quatre palais équatoriaux et les quatre notes périphériques [1]). « Les vingt-huit mansions, dit-il, réparties entre les quatre quartiers (ou palais), ont pour point de départ *Sing-ki* ». Il n'est donc pas ici question de *K'ien-nieou* qui ne se trouve pas à la limite d'un palais, mais bien de *Teou* qui est le point d'origine à la fois d'un palais et de la révolution sidérale entière. Et c'est sûrement à tort que le commentateur *Pien* fait intervenir *K'ien-nieou* en cette affaire [2]):

La direction fondamentale du Boisseau embrasse la série (des constellations) depuis *Ying-che* (Pégase) jusqu'à la Tisserande (Véga) désignant (ainsi) le commencement de *K'ien-nieou* pour marquer (le point de départ) du soleil et de la lune. C'est pourquoi on le nomme *Sing-ki*. Les cinq planètes commencent (leur course) à sa partie droite; le soleil et la lune commencent (leur course) à son milieu. C'est en cela que consiste la Régulation céleste [3]).

La confusion est ici manifeste. A la suite, probablement, des spéculations de quelque astrologue, *Pien* imagine que l'antique signification attribuée à l'orientation de la Grande Ourse ne se rapporte pas à la direction longitudinale de sa figure (notamment des trois étoiles du manche), mais à la direction transversale des parois du

---

1) 孟康曰。斗在天中周制四方猶宮聲處中爲四聲綱也。二十八舍列在四方日月行焉、起於星紀而又周之猶四聲爲宮紀也。

2) 晉灼曰卞言斗綱之端連貫營室織女之紀指牽牛之初以紀日月故曰紀。五星起其紀初、日月其中。是謂天之綱紀也。

3) Ces derniers mots font allusion à la fin du texte du *Lu li tche* cité ci-dessus (p. 661 note): « Cette concordance entre le contrôleur (céleste) 綱 et le point d'origine (des révolutions) 紀 est la base fondamentale sur laquelle repose le fait même de la musique et qui la relie (au déterminisme universel). »

boisseau obtenue en prolongeant les lignes $\beta\ \alpha$ et $\gamma\ \delta$ qui aboutissent en effet, respectivement, au carré de Pégase et à l'étoile Véga. Mais que viennent faire ici Pégase et Véga? On ne sait; on constate seulement que le prétendu rapport invoqué entre la Grande Ourse et *K'ien-nieou* consiste en ce que *K'ien-nieou* est situé dans le vaste secteur compris entre les lignes divergentes $\beta\ \alpha$, $\gamma\ \delta$ (cf. fig. 21, F, p. 355). C'est un peu vague et on ne voit pas bien en quoi *K'ien-nieou* se trouverait ainsi désigné (encore moins en quoi «le commencement de *K'ien-nieou*» se trouverait ainsi désigné) pour repérer le cours des astres mobiles. Pour ramener ces divagations à leur juste valeur il suffit de se reporter aux textes: quand *Ho-kouan tseu* écrivait (à une époque où précisément le solstice était réputé dans *K'ien-nieou*) 斗柄指東、天下皆春。 il n'était pas question de direction transversale, mais d'orientation longitudinale [1]); quand *Sseu-ma Ts'ien* écrivait: «Il y a sûrement une concordance céleste qui se voit dans les étoiles du Manche du Boisseau» il désignait spécialement les étoiles *Piao* et non les étoiles *K'ouei* [2]). Il spécifie d'ailleurs l'alignement auquel le *Lu li tche* fait allusion et qui relie le Boisseau boréal (la Grande-Ourse) au Boisseau austral (*Nan-Teou*), en disant: «*Heng* (la balance) mène au centre de *Nan-teou* [3])». Il

---

1) D'ailleurs, dans le texte du *Lu li tche* en question ne figure pas le mot *boisseau* mais bien le terme 玉衡 qui désigne plus particulièrement les trois étoiles du manche: 星經曰。北斗七星、三星直指爲杓、亦爲玉衡。四星方形爲魁。 «Des 7 étoiles du Boisseau septentrional, dit le *Sing king* (*Ur.* p. 503) les 3 qui forment un index en ligne droite s'appellent *Piao* ou encore Balance de jade. Les 4 qui forment un carré s'appellent *K'ouei*... ». Le nom de Balance de jade s'applique soit à l'ensemble de la constellation (comme dans le *Chouen tien* (M. H. III, p. 341), soit aux trois étoiles Piao, soit encore à la seule étoile ε qui forme le pivot de la balance (cf. F, p. 355); mais, quel que soit le cas, ce nom fait toujours allusion à la forme allongée de la grande Ourse et non à sa direction transversale.

2) Rappelons aussi que le *Hia siao tcheng* indique la position du Manche du Boisseau 斗柄 aux diverses époques de l'année.

3) Cf. M. H. III, pp. 370, 341. M. Chavannes écrit: «Au centre de (la mansion)

est donc bien évident qu'il s'agit de *Teou* et non pas de *K'ien-nieou*[1]).

En résumé, à la question ci-dessus posée: «pourquoi le cycle de Jupiter commençait-il par *Sing-ki*?», nous pouvons répondre avec certitude: le cycle de Jupiter commençait à la droite de *Sing-ki* et se terminait à la gauche de *Si-mou*, comme celui de Saturne, parce que là se trouvait le noeud du ciel chinois, la séparation entre l'ancienne et la nouvelle année, le Gué du fleuve céleste. Le point de départ de la révolution de la planète était ainsi marqué par l'astérisme *Teou* au dessus duquel se trouve l'astérisme *K'i*, ces deux astérismes portant concurremment le nom de *Kien-sing* (astérisme déterminatif) parce que, l'écliptique passant dans le couloir qui les sépare, ils servaient à déterminer le point de départ des astres mobiles. Et nous pouvons ajouter avec la plus grande vraisemblance que le nom même de *Sing-ki* (l'astérisme-repère) provient de cette circonstance et peut être considéré comme l'équivalent du terme *Kien-sing*.

IV. Étymologie des noms de dodécatémories.

L'énumération des douze divisions sidérales peut commencer soit par *Sing-ki*, le point de départ du cycle jovien; soit par *Cheou-sing*, si l'on suit l'ordre primitif des *sieou*; soit encore par *Hiuan-hiao*, le signe antique du solstice d'hiver qui correspond au premier terme 子 de la série duodénaire. Mais comme les noms de ces signes,

---

Nan-teou», mais c'est à tort, car il est question ici de l'astérisme *Teou* et non de la mansion. Le *sieou Teou*, qui a une amplitude de 26°, s'étend en effet vers la gauche bien au-delà de l'astérisme *Teou*. Or l'alignement en question tombe en réalité plutôt à droite de *Teou*.

1) Cette confusion entre *Teou* et *K'ien-nieou* à propos du sens étymologique de *Sing-ki* est d'ailleurs très intéressante au point de vue de l'histoire des idées. Nous aurons à y revenir dans le prochain article à propos des déterminations solsticiales et de la découverte de la loi de précession.

dont nous nous proposons de rechercher l'étymologie sont en général des noms d'astérismes, il est naturel de commencer ici par *Cheou-sing*.

CHEOU-SING 壽星. L'astérisme de la Longévité, tire son nom — comme nous avons déjà eu l'occasion de le dire — du fait que la Corne du Dragon était, selon l'ancien principe lunaire, le repère du *Li-tch'ouen*, le signe du Nouvel-an. Vivre longtemps, c'est voir un grand nombre de fois la constellation *Kio* présider au renouvellement de la nature, d'où le nom de *Cheou-sing* donné à la première des dodécatémories de l'année lunaire [1]).

TA-HO 大火. Nous avons déjà fait remarquer (D, p. 470) que, dans la série duodénaire *Cho-t'i-ko* rectifiée, les deux termes pourvus du qualificatif 大 (grand) sont ceux qui correspondent à l'équinoxe du printemps 卯 et à l'équinoxe d'automne 酉 ; il en est de même dans cette série duodénaire des dodécatémories : 大火, qui correspond au milieu du printemps, s'oppose à 大梁 qui correspond au milieu de l'automne:

Ta ho = *Ta Mang-lo* = 卯
Ta liang = *Ta Hiuan-hien* = 酉

La présence de l'adjectif 大 étant ainsi justifiée, il reste à donner

1) Au jour de l'an on souhaitait au prince la longévité: 元正伏稱萬壽。 Au chef de famille on offrait aussi en ce jour «la coupe de longévité» (*Ur.* p. 95). — Par ailleurs la singulière traduction de Schlegel «*L'ancien des constellations*» est inadmissible (*Ur.* p. 88). — La liste qu'il donne des douze signes (*Ur.* p. 557) contient deux fautes d'impression: 1° les noms en français des deux premiers signes sont intervertis; 2° le n° 3 est en réalité le n° 4, et le n° 4 devrait être le n° 3.

Le nom de *Cheou-sing* a été attribué aussi, dans les temps modernes, à l'étoile Canopus. Cette étoile australe n'était pas visible en Chine dans l'antiquité, par suite de la situation du pôle. Au temps de *Sseu-ma Ts'ien* (où elle culminait encore bien bas sur l'horizon) elle s'appelait 南極老人 le Vieillard du pôle austral (M. H. III, pp. 353, 446). Quelques siècles plus tard, à mesure qu'il se distinguait mieux et que le souvenir des anciens repères s'effaçait davantage, ce Vieillard devint le dieu de la Longévité et Canopus prit le nom de 老壽星, puis de 壽星 par suite de la confusion ainsi créée. Au VIIIe siècle, *Sseu-ma Tcheng* en était à croire que le *Cheou-sing* du *Che ki* désignait l'étoile du pôle austral! (Cf. M. H. III, p. 446, n. 2).

l'explication du mot *Ho* (feu). Comme ce nom d'astérisme, dans le *Yao tien* est mis en rapport avec le milieu de l'été, certains commentateurs du *Chou king* ont supposé que le terme *Ho* faisait allusion aux chaleurs de l'été:

Il n'y a pas à proprement parler de constellation *ho*; le mot *ho* signifie feu et comme l'élément feu correspond au sud et par suite à l'été, on appelle *constellations feu* celles qui culminent au moment du solstice d'été; on donne plus spécialement ce nom, parmi les sept constellations qui occupent la région du ciel symbolisée par le dragon, aux deux constellations centrales qui sont *Fang* et *Sin*. (M. H. I, p. 46).

Cette explication comme on le verra en détail plus loin [1]), n'est pas admissible. Le terme *Ho* s'applique proprement à Antarès (avec quelques étoiles environnantes [2]) et c'est avec ce sens qu'il figure dans le *Hia siao tcheng* et le *Tso tchouan*; d'autre part, les sept constellations du Dragon (Palais oriental) ne correspondent pas à l'élément *feu* et à l'été, mais bien à l'élément bois et au printemps (parce que, comme nous l'avons vu, elles apparaissaient le soir à l'horizon oriental). On pourrait cependant citer, à l'appui de cette interprétation, un texte du *Tso tchouan* où *Sin* (= *Ho*) est mis en corrélation avec l'élément *feu*: une comète étant apparue à l'ouest de *Ta-ho*, dans le palais oriental, *Tseu chen* dit:

Je l'ai aperçue l'an dernier lorsqu'elle commençait à se manifester; elle s'est montrée lorsque *Ho* a fait son apparition [3]). Maintenant, cette année, au

1) Cf. l'article suivant H.

2) Cf. ci-dessus, p. 650.

3) Ce texte confirme ce que j'ai exposé plus haut (B, p. 159; F, pp. 350—362) sur la règle fondamentale de l'uranographie chinoise, et ce que nous aurons à établir ultérieurement d'une manière plus systématique: la position du firmament est caractérisée par le lever acronyque des étoiles (c'est-à-dire par leur lever à l'opposé du soleil couchant, à l'est, au crépuscule) et non par leur lever ou coucher héliaque. Ce texte spécifie qu' Antarès « apparaît» 出 à la 3e lune du printemps (par conséquent à la 2e lune dans la période créatrice de la haute antiquité): telle est en effet d'époque de son lever acronyque.

Si nous n'avions pas les textes védiques qui éclairent l'emploi du zodiaque lunaire, il serait difficile de comprendre qu'un peuple ait pu règler la situation du firmament sur les levers acronyques, puisque ces levers dépendent de l'heure à laquelle on les observe: lorsque

moment où *Ho* apparaît, elle brille avec éclat: elle a dû rester cachée avec lui depuis qu'il a disparu, elle a donc, pendant ce temps, résidé dans le feu (= *ho*)... Quand *Ho* réapparaîtra, quatre Etats seront concernés par le présage, à savoir *Song*, *Wei*, *Tch'en* et *Tcheng*. *Song* est la région qui correspond à *Ta-tch'en* [1]); *Tch'en*, celle qui correspond à *T'ai-hao*; *Tcheng*, celle qui correspond à *Tchou-yong*: tous (les trois) sont donc des emplacements (correspondant à l'élément) *feu*. D'autre part cette comète se dirige vers le Fleuve (la Voie lactée) et le Fleuve est sous la dépendance de l'élément *eau*. *Wei* est la région qui correspond à *Tchouan hiu* [2]) et c'est pourquoi on l'appelle « la place de l'empereur » [3])

---

le *Yi King* et le *Chouo wen* (Cf. B, p. 263; D, p. 472) font allusion au lever du dragon au printemps, ou lorsque le *Tso tchouan* mentionne le lever de *Ho* à la 3e lune, il faut sous-entendre « dès le crépuscule »; car, lorsqu' un astérisme se lève acronyquement, il était déjà visible les mois précédents (à une heure plus tardive). Mais tout s'explique lorsqu'on remarque que la constellation qui se lève acronyquement, c'est-à-dire à l'opposé du soleil, est celle où se produit la pleine lune, et que la localisation sidérale de la pleine lune apparaît, dans les textes hindous, comme la raison d'être du zodiaque lunaire.

On comprend dès lors comment le même texte peut dire, d'une part, qu'une comète est visible *en hiver* dans *Ta-ho* et d'autre part que *Ta-ho* apparaît 出 seulement à la 3e lune pour disparaître 入 à la 9e lune. Le *Tch'ouen-ts'ieou* mentionne l'apparition de la comète en hiver, époque à laquelle, se dégageant des rayons du soleil, elle se montre un peu avant l'aurore, dans *Ta-ho* qui, à ce moment, se lève héliaquement. Mais quoique *Ta-ho* soit à ce moment visible (à 3^h du matin), il est censé, astrologiquement, être invisible; pendant les mois suivants il se lèvera successivement à 1^h du matin, à 11^h puis 9^h du soir et sera toujours considéré comme invisible; c'est seulement lorsqu'il se lèvera dès le crépuscule, à 7^h du soir, qu'il sera censé 出 faire son apparition.

1) *Song* correspond à *Ta-tch'en* 大辰 (= *Ta-ho*, centre du palais oriental) parce que cette principauté est située à l'est de la capitale: « Pour les territoires de *Song* et de *Tcheng* l'observation portait sur la planète Jupiter (= *bois*) et l'augure se tirait des mansions *Fang* et *Sin* » (M. H. III, p. 405).

Tch'en 陳 est ici en rapport avec *T'ai-hao*, c'est-à-dire avec *Fou-hi*, parce que cet empereur mythique eut sa capitale à *Tch'en* (Cf. M. H. I, p. 8).

Quant à *Tcheng* qui fait partie avec *Song* des Etats situés à l'est et correspondant à l'élément *bois*, je ne sais comment il se trouve ici en relation avec *Tchou-yong*. *Tchou-yong*, génie du *feu* et du sud (Cf. *Li ki yue ling*), est l'ancêtre mystique des princes de *Tch'ou*. Dans les légendes relatives à la formation tardive de l'Etat de *Tcheng*, *Tchou-yong* est donné comme un adversaire de la famille princière de *Tcheng*, issue de la maison des *Tcheou* (Cp. M. H. I, p. 11; IV, pp. 338, 451).

2) Nous avons vu (G, p. 403, n. 2) que le *sieou Hiu*, lieu du solstice antique, et qui, par conséquent, correspond au nord et à l'eau est aussi appelé 顓頊之虛。

3) D'après le *Chouo-wen*, 丘 = 虛; en effet ces deux mots signifient étymologiquement « une colline inculte », d'où dérive le sens d'emplacement vide, intervalle, etc..... 帝丘 est donc l'équivalent du 顓頊之虛 du *Tso tchouan* et du *Eul ya*. Legge

et l'astérisme qui lui correspond est *Ta-choui* (grande eau). L'eau est l'opposé du feu. (La calamité présagée par la comète) tombera donc, soit sur un jour *ping-tseu*, soit sur un jour *jen-wou*, où se trouvent réunis les caractères cycliques de l'eau et du feu [2]). Si la comète vient à disparaître en même temps que *Ho*, (11e lune des *Tcheou*) ce sera sûrement un jour *jen-wou*. La calamité se produira au plus tard dans le mois où *Ho* réapparaît (5e lune des *Tcheou*). [*Tchao*, 17e année].

Mais il est bien évident que cette élucubration astrologique n'est pas de nature à infirmer — et ne prétend pas infirmer [1]) — la règle fondamentale suivant laquelle le printemps correspond à l'est et au palais oriental dont *Ta-ho* est le centre. Pour apprécier ce texte à sa valeur, il faut lire, à la page suivante du *Tch'ouen ts'ieou*, ce qui arriva en la 18e année du duc *Tchao*: au 5e mois (des *Tcheou*), au jour *jen-wou*, des incendies se produisirent simultanément dans les Etats de *Song*, *Wei*, *Tch'en* et *Tcheng*. Comme une comète était apparue quelques mois auparavant (en la 17e année), il était très tentant pour l'astrologue qui fabriqua, vers l'an 400, ces prophéties rétrospectives, de trouver un lien causal entre ces deux événements survenus en deux années consécutives. Malheureusement l'Etat de *Wei* qui se trouve au nord n'a rien à démêler avec cette comète qui se meut dans le palais oriental; et les Etats de *Song*, de *Tcheng* et de *Tch'en*, qui sont dans la région orientale et correspondent au bois, n'ont rien de commun avec le feu. Mais comme le palais oriental où se trouve la comète est traversé par un fleuve (la voie lactée) et que d'autre part le nom de l'astérisme *Ta-*

(p. 668) n'a pas traduit cette expression et dit simplement « hence we have (?) *Te-k'ëw* in it ».

1) La théorie normale des cinq éléments, qui est spécifiée dans de nombreux passages du *Tso tchouan*, se manifeste aussi dans celui-ci puisque l'eau et le feu y sont dits correspondre aux signes 子 et 午 et que le territoire de *Song*, situé à l'est de la capitale, y est dit correspondre à *Ta-ho* conformément à la règle antique.

2) Les signes 丙 de la série dénaire et 午 de la série duodénaire sont ceux qui correspondent au solstice d'été = S = feu; ils s'opposent respectivement aux signes 壬 et 子 (C, p. 228; D, p. 459).

ho fait intervenir le feu, notre astrologue met à profit ces circonstances, sans témoigner d'un souci exagéré de la logique [1]). Pour rattacher les territoires de *Song*, de *Tch'en* et de *Tcheng* à l'élément *feu* tous les moyens lui sont bons: *Song* correspond à l'est franc, c'est-à-dire à *Ta-ho*, donc à *ho*, donc au *feu*, (quoique en réalité l'est corresponde au *bois*). *Tch'en* était la capitale de *T'ai-hao* (= *Fou-hi*); aucun système, il est vrai, ne fait correspondre *T'ai-hao* au *feu* [2]), mais comme son nom signifie *grand éclat*, c'est là, semble-t-il, un prétexte suffisant pour le rattacher au *feu*. Quant à *Tcheng*, par un lien qui nous est inconnu, on le relie à *Tchou-yong* qui est, lui, authentiquement un génie du feu. Tout cela n'est pas bien sérieux [3]).

La véritable raison d'être du nom de *Ta-ho* me paraît être celle qui a été indiquée par Schlegel. Antarès était appelé l'étoile du feu 火星 parce que son lever [4]) annonçait l'époque du renouvellement du feu, rite dont on retrouve les traces chez maint peuple de l'antiquité et qui se trouve mentionné dans le *Tcheou li*; il subsiste encore, paraît-il, chez certaines peuplades de la Chine (*Ur.* p. 143).

---

1) Ses déductions illogiques sont cependant quelque peu justifiées par les règles, souvent hétéroclites de l'astrologie chinoise. Ainsi, par exemple, l'astérisme *Wei*, quoique faisant partie du palais oriental, est dit afférent à l'*eau* 尾水星也。(*Ur.*, p. 156) à cause de sa proximité de la voie lactée.

2) Etant le premier des souverains il correspond à l'élément *bois* et au printemps (Cf. M. H. I, pp. CXC et 8).

3) Une autre prophétie du même genre et provenant visiblement du même auteur se trouve à la 9e année du duc *Tchao*, encore à propos d'un incendie survenu dans la capitale de *Tch'en*; mais ce même *Tch'en* qui, à la 17e année, est placé sous la dépendance du *feu*, se trouve cette fois mis sous la dépendance de l'*eau* pour ce motif que sa maison princière descend de *Tchouan hiu*; quant au feu, il désigne (avec raison cette fois) la principauté de *Tch'ou*.

4) Son lever acronyque, bien entendu, comme nous venons de le voir dans le *Tso tchouan*, et non son lever héliaque comme le dit Schlegel (*Ur.*, p. 142). On sait que Schlegel s'est persuadé, par des raisons imaginaires, que l'uranographie chinoise ne se rapportait pas aux levers acronyques (du soir) mais aux levers héliaques (du matin). Comme la révolution de l'équinoxe est de 26000 ans, il se trouve ainsi amené à reculer de 13000 ans la période créatrice de l'astronomie chinoise qui date en réalité des environs du 25e siècle avant notre ère.

«Au dernier mois du printemps, dit le *Tcheou li*, on sort le feu; au dernier mois de l'automne, on le rentre. 季春出火、季秋納火。» Le rapport entre cette sortie du feu 出火 et le lever d'Antarès 火出 est spécifié par le commentaire: 季春火星始見、出之以宣其氣。季秋火星始伏、納之以息其氣。[周禮、夏官、司爟註] «Au dernier mois du printemps l'astérisme *Ho* commence à être visible; on allume alors le feu pour répandre l'influence (de la saison). Au dernier mois de l'automne l'astérisme *Ho* commence à disparaître; on éteint alors le feu pour modérer l'influence (de la saison).» Les saisons dont il est question dans ce commentaire sont celles du calendrier normal (celui des *Hia*), d'après lequel, comme cela est spécifié dans le *Tso tchouan* [1]), l'astérisme *Ho* se lève au dernier mois du printemps [2]).

1) 火出于夏爲三月(=季春)、于商爲四月、于周爲五月。 Ce texte qui fait partie du passage cité ci-dessus (pp. 490—492) me confirme dans l'opinion que ces prédictions astrologiques ont été élaborées dans un royaume soumis au calendrier des *Hia*, *Tsin* par exemple (cf. G, p. 413). En effet, les deux interlocuteurs de ce récit, sont *Tseu-chen* et *Tseu-tch'an*, grands officiers des Etats de *Lou* et de *Tcheng*, qui suivent le calendrier des *Tcheou*; le *Tch'ouen ts'ieou* et le *Tso tchouan* suivent également le calendrier des *Tcheou*. On peut donc présumer que cette inutile digression sur l'équivalence des calendriers était destinée à prévenir le lecteur, habitué à placer le lever de *Ho* au 3e mois des *Hia*, que cette époque équivaut au 5e mois où le *Tch'ouen ts'ieou* relate l'incendie en question. On peut remarquer, d'autre part, que le génie du feu, à la 17e année, est *Tchou-yong*, tandis qu'à la 18e année, c'est *Houei-lou* [a]); et si l'on compare la niaiserie des déductions astrologiques de la 17e année avec l'objectivité du récit de l'incendie de l'année suivante, il apparaîtra clairement que *Tso* reproduit des documents de sources différentes.

2) Schlegel, qui n'a pas remarqué ce texte dans le *Tso tchouan*, le cite, sans en reconnaître l'origine, d'après le 五經類編, et en dénature le sens: 1° il a cru que 火出于夏爲三月 (*Ho* se lève au 3e mois des *Hia*) signifiait «on renouvelait le feu au 3e mois sous la dynastie des *Hia*»; 2° il a cru que le texte indiquait trois époques différentes et que 于周爲五月 signifiait: sous les *Tcheou*, au 5e mois normal (c'est-à-dire au 7e mois des *Tcheou*) «au solstice d'été» (*Ur.* p. 140 dernière ligne).

a) D'après le *Li-ki* et ses commentaires, les empereurs et génies des points cardinaux sont: *T'ai-hao* et *K'eou-mang* (E); *Yen-ti* et *Tchou-yong* (S); *Chao-hao* et *Jo-cheou* (O); *Tchouan-hiu* et *Hiuan-ming* (N).

Et il est probable que tel est bien le sens qu'il faut donner au texte du *Tcheou li*: on sait, en effet, que dans maint passage de ce rituel il s'agit des saisons normales et non des saisons de la dynastie *Tcheou*.

Si-mou. 析木。 La traduction qui se présente le plus naturellement à l'esprit est «la coupe des arbres» ; c'est celle des anciens missionnaires jésuites [1]) comme aussi celle de Schlegel. Mais si cette étymologie se trouvait être exacte, il faudrait avouer notre impuissance à en donner une explication acceptable. Car, d'abord, l'ancienne Chine étant essentiellement un terrain d'alluvion, la coupe des arbres ne fait pas partie de ces travaux agricoles consacrés, dès la haute antiquité, par des prescriptions rituelles et calendériques; et, d'autre part, le printemps (saison à laquelle correspond incontestablement la division *Si-mou*) n'est pas l'époque qui convient à la coupe des arbres. Le seul texte cité par Schlegel à l'appui de cette interprétation est tiré d'un calendrier moderne qui dit que «le bois coupé au quatrième mois ne pourrit point»: or, le quatrième mois est un mois d'été; et par ailleurs ce dicton n'a pas de portée générale.

---

1) *Obs.* III, p. 98. «Je n'ai garde, dit Gaubil, de donner comme sûre la version latine, qu'on voit ici, des noms chinois des signes. Les caractères chinois ainsi détachés ont trop de significations pour s'assurer de la vérité de l'idée qu'on leur applique ici»:

Hiang-leou	?
Ta-leang	*Magnus splendor*
Che-tch'en	*Verum profundum*
Chouen-cheou	*Coturnicis caput*
Chouen-ho	*Coturnix ignea*
Chouen-wei	*Coturnicis cauda*
Cheou-sing	*Multorum annorum sydus*
Ta-ho	*Magnus ignis*
Si-mou	*Scindere lignum. Qui scindit lignum.*
Sing-ki	*Syderum annales*
Hiuan-hiao	*Vacuum profundum*
Tsiu-tseu	?

Le P. Noël et M. de Guignes, dit Schlegel (*Ur.*, p. 332) ont traduit *Hiang-leou* par *collectio fructuum decidentium.*

Par contre il rejette, comme incompatible avec son système, l'explication assez plausible donnée par la glose du *Eul ya* à propos du texte (cité ci-dessus, G, p. 392): « *Si-mou* s'appelle le Gué; l'intervalle entre *Ki* et *Teou* est le Gué ».

Le fleuve céleste passe entre les deux astérismes *Ki* et *Teou*. *Ki* fait partie du quartier (ou palais) oriental qui est le siège de l'élément *bois*. *Teou* fait partie du quartier boréal qui est le siège de l'élément *eau* [1]). Ce qui sépare [2]) l'eau et le bois, c'est l'astérisme *Ki*, qui sert de limite. Pour franchir un fleuve, il faut un gué; c'est pourquoi cet endroit est appelé le gué de la séparation du bois.

Le texte du *Eul ya* semble confirmer cette étymologie (ce qui d'ailleurs ne garantit pas son exactitude) en ce qu'il n'identifie pas *Si-mou* à tel ou tel astérisme [3]) mais seulement à la séparation entre *Teou* (palais boréal) et *Ki* (palais oriental). Il est remarquable, également, que le *Tso tchouan*, lorsqu'il mentionne la dodécatémorie *Si-mou*, la nomme « le Gué de *Si-mou* » ce qui semble bien corroborer l'hypothèse attribuant le nom de *Si-mou* à une limite et non à un astérisme. Si on acceptait cette étymologie il faudrait alors considérer l'expression *Si-mou* comme une abréviation de *Si-mou che tsin* (de même que *Tsiu-tseu* est l'abréviation de *Tsiu-tseu che k'eou*) et traduire le 析木之津 du *Tso-tchouan* par « le Gué de la séparation du bois » ou bien « le Gué qui limite le bois ».

---

1) Schlegel traduit 水位 par « le domicile de la planète Saturne » (*Ur.*, p. 156). Premièrement, la planète de l'eau n'est pas Saturne mais Mercure. Secondement, il n'est pas question de planètes dans ce texte. Schlegel confond toujours la théorie des cinq éléments avec celle des cinq planètes qui en est dérivée.

2) Dans le *Yao-tien* le mot 析 a bien le sens de séparer: 民析 le peuple se disperse (les gens se séparent les uns des autres). Commentaire de *Kong Ngan-kouo*: 丁壯就功老弱分析也。

3) Le *Sing-king*, toutefois assimile *Si-mou* à l'astérisme *Wei* (*Ur.*, p. 156). Mais ce fait semble provenir de ce que la Voie lactée passe en réalité plutôt entre *Wei* et *Ki* qu'entre *Ki* et *Teou*. L'astronomie des *Soui* dit cependant: 天漢起東方。徑箕斗之間。(*Ur.*, p. 155).

SING-KI. 星紀 ou 星記。Le nom de *Sing-ki* « l'astérisme-repère » provient, comme nous l'avons vu, du fait que la révolution des planètes commençait à l'astérisme *Teou* (*Kien-sing*). La traduction « astérisme-repère » se rapporte plutôt à la leçon 記 et on pourrait la contester du fait que les plus anciens documents établissent la leçon 紀. Mas ces deux caractères sont en quelque sorte interchangeables (voyez *K'ang-hi*) et ont une commune origine. 紀 et 記 sont en effet au nombre des caractères chinois dont la filiation est certaine. L'un et l'autre proviennent de la primitive 己, dont la forme archaïque représentait la disposition des fils sur le métier à tisser [1]), et qui signifie ordre, suite, succession [2]); d'où les sens dérivés: succession des faits, noter, marquer. Les caractères 紀 et 記 ont pris ainsi un sens très analogue à celui du mot anglais *record*, et le terme *Sing-ki* se traduirait fort bien par *Recording-star*.

HIUAN-HIAO. 玄枵。Le symbolisme de ce terme a déjà été expliqué précédemment [3]). Le « sombre creux d'arbre » est une allusion au solstice d'hiver, au triomphe du *yin*, principe de l'humidité, de la pourriture et de la mort, et nous avons vu que ce symbolisme est confirmé par la *Yi king* et le *Tso tchouan* (cp. aussi M. H. III, p. 397, note).

---

1) Voyez: le *Chouo wen*; WIEGER, *Etudes sur les caractères*. Ce dernier ouvrage, dont je n'avais pas connaissance précédemment, aurait pu m'éviter diverses erreurs que j'ai commises dans l'étymologie des caractères cycliques (C, p. 232) et que je rectifierai ultérieurement.

On remarquera que 紀 et 記 font partie de cette catégorie de caractères dans lesquels la phonétique indique à la fois le son et l'idée parce qoe cette phonétique représente la forme primitive du caractère, le radical ayant été ajouté postérieurement pour consacrer une acception particulière érigée en terme autonome (cf. C, p. 244; G, p. 646 et *T'oung pao* 1913, p. 808: *Note à propos du caractère* 銅).

2) D'où l'acception de règle, principe, que l'on trouve très anciennement à 紀 dans le *Chou king* notamment dans l'expression 紀綱 les règles et les principes (comparez l'expression 綱紀 du *Lu li tche*, ci-dessus p. 661).

3) E, p. 597. — Sur la fig. 7 (D, p. 450; *Ur.* p. 39) le mot 玄 est remplacé par 元. Cette substitution a eu pour but d'éviter le nom personnel de l'empereur *K'ang-hi* (cf. M. H. III, p. 206, n. 3).

玄 *sombre* et 幽 *caché* sont en effet les qualificatifs qui caractérisent l'hiver, le nord, le palais septentrional, la région du *yin*, des ténèbres et de la mort; par suite de l'association de la mort à la région nord, les tombes étaient placées au nord: 北爲幽陰、葬則於北方 (*Ur.* p. 217); et, par extension, l'âme des morts était censée résider dans le palais septentrional, dans le sombre séjour de la nuit et du *yin* [1]).

Tsiu-tseu *alias* Che-wei. Ces deux appellations du Carré de Pégase (E, p. 600) sont des noms de fiefs et de familles princières de la haute antiquité. (Cf. M. H. I, *index*).

Tsiu-tseu est d'ailleurs une abréviation pour 娵訾之口 «la bouche de *Tsiu-tseu*» (*Eul ya*, *Tso tchouan*) expression mythique dont l'origine est inconnue.

---

1) C'est en raison de la survivance, chez nous, de mythes analogues, que M. Fréd. Masson peut faire débuter un de ses livres par cette évocation fantômatique: «*A minuit*, quand l'empereur mort passe son armée en revue...»

Qu'il me soit permis, à propos de ce terme 玄, de critiquer ici la traduction d'un membre de phrase, dans l'instructive et pénétrante étude épigraphique publiée par M. Chavannes dans le JA. *juillet* 1909 et dans le JRAS. *january* 1911: 幽潛玄穹、携手顏張。«*Soit dans le monde souterrain, soit dans la voûte azurée — il pourrait donner la main à Yen (Houei) et à Tchang (K'an)*». Le parallélisme des termes solidaires 幽 et 玄 montre qu'il ne s'agit pas de deux régions distinctes, mais d'une seule et même région, celle du principe ténébreux et caché. 潛 a d'ailleurs le même sens que 幽: caché, clandestin, secret. Dans le texte suivant, tiré d'un livre astrologique, ce mot, accouplé à 匿 (de même sens également), sert précisément à caratériser le palais de l'hiver symbolisé par la tortue: 北宮則靈龜潛匿 (*Ur.* p. 62). Quand à 玄 il ne signifie pas bleu, si ce n'est le bleu sombre (confondu avec le noir par plusieurs peuples primitifs qui assimilent aussi le bleu clair au vert). En traduisant 天玄 par «le ciel est bleu», Stanislas Julien n'a pas tenu compte des idées métaphysiques (relatives à la théorie bino-quinaire) contenues dans ce passage du 千字文. En fait, 玄 n'est jamais l'équivalent d'azuré 青 ou 蒼, et 玄天 signifie (d'après M. Chavannes lui-même M. H. III, p. 452) «le ciel sombre». (Voyez aussi M. H. III, pp. 206 et 629).

幽潛玄穹 contient trop d'idées chinoises pour être exactement traduit; mais on pourrait mettre à profit certaines expressions analogues de notre langue en disant: «Dans le monde *invisible*, dans le *sombre* Hadès, tu donnes la main etc...»

Hiang-leou. Avec le palais de l'automne nous retrouvons la vieille terminologie lunaire basée sur le lieu sidéral du plein de la lune, lieu diamétralement opposé à celui du soleil. En réalité ce palais est parcouru par le soleil *au printemps*; s'il représente l'automne c'est, comme nous l'avons vu (D, p. 460) par opposition. Or ce palais occidental a remarquablement conservé le symbolisme de sa saison, l'automne. Dans la description, très abrégée, de *Sseu-ma Ts'ien* apparaissent en une seule page (M. H. III, p. 350) les symboles de tous les évènements de l'automne: récoltes, (entretien des) canaux, greniers à blé, tas de foin, chasses, guerres sur la frontière, exécutions capitales, vêtements blancs (blanc = métal = automne), tigre blanc, etc...

Le sens du terme *Hiang-leou* ne présente donc aucune difficulté. *Collectio fructuum decidentium* (de Guignes); « les Moissonneuses descendantes » (*Ur.* p. 332); « Panier à récolte » dit M. Chavannes à propos de l'astérisme *Leou* (nom abrégé de *Hiang leou*). Quoique le caractère 婁 ait complètement perdu son sens primitif, ce dernier est établi par l'idéographie (femme portant un panier d'herbes sur la tête 㛹) et subsiste encore dans son dérivé 簍 panier [1]). *Hiang leou* est en effet le premier *sieou* du palais occidental et correspond par conséquent au début de l'automne 孟秋, mois pendant lequel il est prescrit rituellement de procéder à la moisson et d'en offrir les prémisses dans le temple ancestral (Y*ue ling*).

Ta-leang. 大梁。 Dans le *Che king*, *leang* a, comme sens principal, celui de barrage, d'écluse, (ou d'ouverture pratiqué dans un barrage pour prendre le poisson) [2]). Un barrage est à la fois une digue et un pont (ou un gué) ce qui explique les sens dérivés:

---

1) Schlegel cite à ce propos un distique qui montre qu'en Chine la récolte est emportée, en gerbes, dans des paniers. (*Ur.* p. 332).

2) Cf. Legge, pp. 728, 56, etc. — Sous sa forme antique ce caractère ne dépend pas du radical *bois* mais de *l'eau*.

pont, digue [1]). Quoi qu'il en soit, il ne semble pas douteux que cette dodécatémorie tire son nom des travaux de réfection qu'on s'empressait de faire aux digues et barrages dès la fin de la récolte, travaux dont l'importance se justifie dans un pays d'irrigation perpétuellement menacé d'inondation. Aussi cette obligation annuelle est-elle fixée par les rites et c'est le Fils du Ciel lui-même qui prescrit au peuple de s'en acquitter. Aussitôt la moisson terminée, il fallait se hâter à cette besogne afin de l'achever avant les pluies d'automne auxquelles présidait l'astérisme *Pi* (placé sous le même signe 酉): 是月完隄 (= 梁) 坊謹壅塞以備水潦。[注] 所以爲水潦之作者以月建在酉、酉中有畢星好雨也。(*Li ki yue ling*).

Nous avons vu que le *Eul ya* identifie *Ta-leang* à *Mao*; mais il est probable que cette association a été suggérée par la symétrie et ne répond pas à l'origine uranographique de *Ta-leang*. *Mao* étant le *sieou* central de l'automne et *Ta-leang* étant la dodécatémorie centrale de la même saison, il est naturel de penser que *Ta leang* est un surnom de *Mao* (comme *Hiuan-hiao* de *Hiu*). Mais le *Sing-king* le rapporte à l'astérisme voisin *Wei* et il est vraisemblable que cette donnée, en désaccord avec la symétrie et avec le *Eul ya*, représente la véritable tradition astrologique [2]).

Quant à l'adjectif 大 dans *Ta-leang*, il correspond au 大 de *Ta-ho*; comme nous l'avons déjà fait remarquer.

CHE-TCH'EN. 實沉。Nous avons vu plus haut que ce nom d'Orion est en rapport avec la légende des deux frères ennemis, Orion et Scorpion (cf. G, p. 392).

---

1) *Chouo wen*: 梁水橋也。*Eul ya*: 隄謂之梁。Cf. *Ur.* pp. 322, 343.

2) 胃又名大梁。*Ur.* p. 343. — D'après le 天官書 l'astérisme voisin *K'ouei* préside aussi aux canaux d'irrigation 奎主溝瀆。(*Ur.* p. 322; M. H. III, p. 351).

Chouen-cheou, Chouen-ho, Chouen-wei. 鶉首火尾。 La signification de ces termes s'explique d'elle-même puisqu'ils désignent les diverses parties de l'Oiseau rouge symbole de l'été [1]).

V. Le cycle jovien secondaire.

Alors que les Chinois, dès la haute antiquité, ont appliqué le cycle séxagésimal à la numération des jours, c'est seulement à partir des *Han* qu'ils l'ont utilisé pour la numération des années. L'idée d'étendre le système séxagésimal des jours aux années semble cependant si naturelle qu'on peut à bon droit s'étonner qu'elle n'ait pas été réalisée plus tôt. Pour expliquer cette extension, il n'est donc nullement nécessaire de recourir *a priori* au cycle de Jupiter. Le cycle des douze branches représente originellement, nous l'avons vu, les douze mois; les Chinois auraient donc pu l'appliquer aux années, comme ils l'ont appliqué aux jours, d'une manière purement conventionnelle [2]); cependant il n'en a pas été ainsi: c'est par l'intermédiaire astrologique du cycle de Jupiter que la coutume s'est établie d'appliquer aux années la numération duodénaire, puis séxagésimale.

Avant d'en arriver, sous les *Han*, à la notation cyclique actuelle, on a eu d'abord recours, vers la fin de la dynastie *Tcheou*, à la série duodénaire *Cho-t'i-ko*. Cette série, nous l'avons vu, est équivalente à la série duodénaire 子 puisque les termes de l'une et de l'autre symbolisent les douze mois de l'année tropique. L'emploi de

1) G, p. 393. — *Ho*, le *feu* de la chaleur vitale, c'est-à-dire le *coeur*. — Contrairement à ce que j'ai dit (B, p. 265) il semble bien qu' indépendamment du vaste oiseau qui s'étend sur tout le palais méridional, il a existé une constellation plus restreinte représentant un oiseau dont le bec était dans le *sieou Lieou* (qui fait partie de *Chouen-ho* et non de *Chouen-cheou*).

2) Je n'entends pas par là que l'application du cycle aux jours ait été, à l'origine, purement conventionnelle: il est probable que le point de départ se trouve dans une pratique astrologique, hypothèse qui peut s'appuyer sur le passage du *Chou king* cité D, p. 474.

la série *Cho-t'i-ko* n'implique donc, en lui-même, aucun rapport nécessaire avec le mouvement de Jupiter. Ce rapport est cependant démontré par les textes.

La première mention de cette notation se trouve dans le *Tch'ouen ts'ieou* de *Lu Pou-wei*, qui mourut l'an 235 avant J.-C. (Cf. M. H. III, p. 659):

«Or la 8e année de *Ts'in*, l'année étant dans *T'ouan-t'an*» 維秦八年歲在涒灘。

Ce système de numération des années se rattache au cycle de Jupiter par un double lien: d'abord par l'expression 歲在 qui signifie proprement «Jupiter étant dans»; ensuite par le rang du terme *T'ouan t'an* qui correspond, comme nous le verrons, au roulement duodénaire du cycle jovien des environs de l'an 380 tel qu'il apparaît dans le *Tso tchouan* et le *Kouo yu*.

Cette dernière particularité est fort intéressante: elle semble indiquer que les anecdotes du *Kouo yu* et du *Tso tchouan* ne furent pas un cas isolé et qu' à cette même époque les pratiques astrologiques basées sur les positions duodénaires de Jupiter commencèrent à être utilisées pour la numération des années.

L'emploi de cette seconde liste se rattachait au mouvement de la planète par la relation indiquée dans les ouvrages de l'astronome *Kan Tö* 甘德, du pays de *Tsi*, auteur du 天文星占, et de l'astronome *Che chen* 石申, du pays de *Wei*, auteur du 星經 1); *Sseu-ma Ts'ien*, dans le passage auquel nous nous sommes plusieurs fois référé et qu'il a emprunté à ce dernier traité, dit:

Dans [la première année du cycle] *Cho-t'i-ko*, la planète *Sou* apparaît au premier mois axec *Teou* et *K'ien-nieou*.

---

1) Sur *Kan* et *Che*, cf. M. H. III, p. 673. — Ils vivaient à l'époque des Royaumes combattants; on ne sait au juste à quelle date, mais on peut remarquer que le royaume de *Wei* 魏 disparut en l'an 225 av. J.-C, et que *Kan* semble antérieur à *Che* (voyez ci-dessous, p. 681).

Dans [la deuxième année du cycle] *Tan-ngo*, elle apparaît au deuxième mois avec *Niu*, *Hiu* et *Wei*.

Etc. . . .

Le soleil parcourant les douze signes en douze mois et Jupiter les parcourant en douze ans, la conjonction du soleil avec Jupiter se produit tous les treize mois; par conséquent la réapparition de la planète retarde chaque année d'un mois [1]).

Jupiter fait ainsi sa réapparition chaque année dans un nouveau signe: si son lever héliaque a lieu, par exemple, dans *Sing-ki*, l'année suivante il se produira dans *Hiuan-hiao*, et ainsi de suite, retardant chaque année d'un mois. Bien entendu, ce cycle duodénaire des levers héliaques étant sous la dépendance du mouvement de Jupiter (dont la révolution ne s'accomplit pas exactement en douze ans) est soumis à la même perturbation que l'autre. Mais ce dérangement, remarquons-le, n'affecte pas le rang de la constellation où le lever héliaque se produit au 1er mois, car ce rang dépend uniquement de la position du solstice, laquelle est pratiquement invariable pendant plusieurs siècles [2]). Le fait que la planète «apparaît au 1er mois avec *Teou* et *K'ien-nieou*» ne saurait donc nous renseigner sur l'époque précise où ce deuxième cycle fut adopté: car pendant bien longtemps, et même sous les *Han*, lorsque Jupiter faisait sa réapparition au milieu de la constellation *Sing-ki* (c'est-à-dire vers 260°, fig. 25, G, p. 409) le soleil se trouvait à 15° plus à gauche (c'est-à-dire vers le 275e degré) ce qui fixe le date moyenne à 5 jours après le solstice. Par contre, nous pouvons affirmer qu'il s'agit, dans ce texte, du calendrier des *Tcheou* (dont le 1er mois était le mois solsticial): car, pour que le lever héliaque de Jupiter pût se pro-

---

1) Un astre de 1e grandeur cesse d'être visible au crépuscule lorsqu'il se trouve à 15°, environ, du soleil (coucher héliaque); il réapparaît à l'aurore lorsqu'il se trouve à 15°, environ, du soleil (lever héliaque). Sa disparition dure donc (au minimum) un mois.

2) La révolution des équinoxes s'opérant en 26000 ans environ, le solstice reste dans la même dodécatémorie pendant 22 siècles.

duire dans *Sing-ki* au 1er mois des *Hia*, il faudrait que le solstice eût lieu à 60° plus à droite, c'est-à-dire en *Ta-ho*, condition qui est encore loin d'être réalisée de nos jours. Aussi, le calendrier *T'ai tch'ou*, qui suit la règle des *Hia*, donne-t-il des indications toutes différentes: « Au premier mois, dit-il, Jupiter apparaît avec *Che* 室 et *Pi* 壁 » (c'est-à-dire avec *Tsiu-tseu*); en effet, le lever héliaque du 1er mois correspondant à *Sing-ki* dans le calendrier des *Tcheou*, correspond à *Hiuan-hiao* dans celui des *Yin* et à *Tsiu-tseu* dans celui des *Hia* appliqué sous les *Han*. *Pan kou*, tout en constatant cette différence, n'a pu en trouver l'explication bien simple [1]).

Mais si le lieu sidéral du lever héliaque ne nous renseigne pas sur l'époque où ce deuxième cycle fut constitué, le texte de *Lu Pou-wei*, par contre, nous montre qu'il se relie au cycle issu des positions joviennes des environs de l'an 380; il est facile de s'en assurer d'après le tableau d'équivalence suivant qui résume le texte, cité plus haut, du *Che ki:*

1e	année	du	cycle	*Sing-ki*	=	*Cho-t'i-ko*	
2e	»	»	»	*Hiuan-hiao*	=	*Tan-ngo*	
3e	»	»	»	*Tsiu-tseu*	=	*Tche-siu*	
4e	»	»	»	*Hiang-leou*	=	*Ta-houang-lo*	
5e	»	»	»	*Ta-leang*	=	*Touan-tsang*	
6e	»	»	»	*Che-tch'en*	=	*Hie-hia*	
7e	»	»	»	*Chouen-cheou*	=	*T'ouan-t'an*	479 et 239 av. J.-C.

1) Cf. *Ts'ien Han chou*, chap. *T'ien wen che*, p. 10, r°. — On peut cependant concevoir qu'elle lui ait échappé par suite de la confusion créée par le désaccord existant entre le calendrier des *Tcheou* et les règles fondamentales de l'astronomie chinoise: le cycle de Jupiter commence au N E, c'est-à-dire au *Li-tchouen* (entre 丑 et 寅, comme le calendrier des *Hia*. Le premier terme de la série énumérée par *Pan kou* est donc 寅: 太歲在寅曰攝提格、歲星正月晨出東方 ... L'association de 正月 et du signe 寅 induit à croire qu'il s'agit du premier mois des *Hia*. Mais en réalité ce signe 寅 se rapporte au point de départ de Jupiter et non de l'année. (Voy, ci-dessous, p. 688).

8e	»	»	»	*Chouen-ho*	= *Tso-ngo*
9e	»	»	»	*Chouen-wei*	= *Yen-meou*
10e	»	»	»	*Cheou-sing*	= *Ta-yuan-hien*
11e	»	»	»	*Ta-ho*	= *K'ouen-touan*
12e	»	»	»	*Si-mou*	= *Tch'e-fen-jo.*

L'année *T'ouan-t'an* à laquelle fait allusion le texte de *Lu Pou-wei* (8e année de *Ts'in*, le futur *Che-houang-ti*) correspond à la date 239 av. J.-C.; et nous voyons, d'autre part (G, p. 405), qu'une année *Chouen-cheou* du cycle du *Tso tchouan* correspond a la date 479. Or 479 — 239 = 240 = 20 × 12. Le roulement duodénaire du cycle des levers héliaques continue donc celui du cycle sidéral.

Il découle de là que le cycle des levers héliaques a nécessairement pris naissance à la même époque que celui du *Tso tchouan*: si, en effet, la condition que Jupiter se levait au premier mois dans le signe 丑 ne suffit pas à fixer une date, il n'en va plus de même si l'on ajoute cette autre condition que ce phénomène se produisait dans la première année du cycle; car, alors, celà revient à dire que la planète se trouvait en *Sing-ki* dans une année *Cho-t'i-ko* (= *Sing-ki*) du cycle du *Tso tchouan*, ce qui n'a pu avoir lieu que dans la première moitié du IVe siècle [1]).

---

1) On pourrait conclure de là que les ouvrages de *Kan* et de *Che* datent aussi de cette époque. Il est possible, cependant, que ces astronomes se soient bornés à reproduire une règle antérieurement formulée et déjà inexacte de leur vivant; cette supposition est particulièrement vraisemblable en ce qui concerne le nommé *Che* 石氏, car, étant du pays de *Tsin* (dont la principauté de *Wei* 魏 faisait partie), soumis au calendrier des *Hia*, il aurait dû dire, semble-t-il, que la planète en 丑, se lève au 11e et non au 1er mois.

Il est à remarquer, d'autre part, que dans son énumération, par ordre chronologique, des principaux astronomes, *Sseu-ma Ts'ien* nomme *Kan* bien avant *Che* et lui accorde en outre le qualificatif «vénérable» qui dénote un homme éminent. On peut donc présumer, avec quelque vraisemblance, que *Kan* fut le promoteur du cycle des levers héliaques, que son ouvrage fut contemporain du *Tso tchouan* et du *Kouo yu*, et que ce furent ces trois livres qui déterminèrent dans l'empire la diffusion d'un cycle chronologique, à une époque où l'absence de pouvoir central et la disparition des petits états faisaient éprouver le besoin d'un nouveau système de numération des années.

Mais la concordance entre les deux cycles, *Sing-ki* et *Cho-t'i-ko*, s'arrête au texte de *Lu Pou-wei.* Dans le texte suivant (du poëte *Kia Yi* qui vécut de 198 à 165 av. J.-C.) l'année 174 est désignée par l'appellation *Tan-ngo* (qui correspond à *Hiuan-hiao*), alors qu'elle comporterait l'appellation *Ta-houang-lo* (qui correspond à *Hiang-leou*) si le roulement duodénaire avait été maintenu.

Un changement est donc survenu entre l'année 239 et l'année 174, c'est-à-dire aux environs de la date intermédiaire 207 av. J.-C.: le cycle a été *avancé de deux rangs*; et il est bien facile d'en donner la raison puisque ces deux rangs représentent précisément l'avance prise par la planète depuis la fondation du cycle duodénaire. Nous avons dit, en effet, que ce cycle concordait avec les positions de Jupiter des environs de l'an 380 et que la planète avançait d'un signe tous les 86 ans, par conséquent de deux signes tous les 172 ans: or 380 — 172 = 208. C'est donc bien dans l'intervalle compris entre les deux textes que Jupiter occupa des positions en avance de deux dodécatémories sur le roulement duodénaire. Il est permis de supposer que cette réforme du cycle fut opérée, sous la dynastie *Ts'in*, comme une conséquence de l'unification de l'empire succédant aux troubles continuels de la période des Royaumes combattants [1]).

1) On voit, en définitive, que c'est M. Chavannes qui a trouvé l'explication de l'hiatus de deux années en l'attribuant au mouvement de Jupiter, encore que les raisonnements par lesquels il a voulu rendre compte du détail des faits soient erronés (cf. G, p. 397). Il a cru, d'abord, qu'un cycle fondé sur les mouvements de Jupiter « se trouve, chaque douze ans, en *retard* sur la chronologie réelle », alors qu'au contraire il se trouve en *avance*; d'autre part, il a cru que les textes postérieurs à l'avènement des *Ts'in*, (à partir du texte de *Kia Yi*) représentaient la chronologie « réelle » et que les textes antérieurs représentaient les mouvements de Jupiter; alors que, au contraire, ces textes antérieurs (de l'an 655 à l'an 239) se rapportent tous à un cycle fictif purement duodénaire, tandis que le texte, postérieur, de *Kia Yi* est le seul qui indique un lieu vrai de Jupiter. Ces deux méprises se compensant mutuellement, la correction se trouve, en fin de compte, exécutée convenablement: il faut ajouter 2 années aux textes antérieurs pour les mettre d'accord avec les textes postérieurs. Seulement, en réalité, cette correction n'est pas faite pour compenser le *retard* de Jupiter dans les textes antérieurs: elle est faite pour compenser l'*avance* de Jupiter dans un texte postérieur.

Mais après cette mise au point, le cycle *Cho-t'i-ko* reprit son roulement duodénaire qui s'est perpétué sans plus tenir compte des positions de la planète. Les documents cités par M. Chavannes (M. H. III, p. 660), empruntés surtout aux inscriptions, nous montrent la continuation du même cycle dans les années 174 et 101 av. J.-C., 156, 174, 179, 186, 203 . . . et 781 après J.-C. (cette dernière étant celle de l'inscription de *Si-ngan-fou*).

Il faut mentionner, cependant, une tentative de réforme en l'an 104 av. J.-C., à l'occasion de la promulgation du calendrier *T'ai-tch'ou*. Comme nous le verrons dans le prochain article, ce calendrier, comme aussi la période *T'ai-tch'ou* (*Grand commencement*), prétendait inaugurer une ère nouvelle dont le point de départ se trouvait dans les merveilleuses circonstances qui entourèrent le solstice d'hiver du début de cette année: ce solstice tomba (ou fut censé tomber) à la fois sur un jour *kia-tseu* et sur le premier jour du mois, Jupiter étant en outre situé dans *Sing-ki* [1]). Ces coïncidences furent présentées à l'empereur comme terminant une période de 4617 ans et inaugurant une ère nouvelle dont la première année était *Ngo-fong Cho-t'i-ko* [2]). Le cycle en usage à cette époque n'ayant pas été corrigé depuis les *Ts'in*, l'année 104 n'était pas *Cho-t'i-ko*, mais *Tch'e fen-jo*, et la promulgation du calendrier *T'ai-tch'ou* n'arriva pas à modifier, en pratique, le roulement duodénaire établi. A défaut de

1) Le cycle du *Tso tchouan* étant fondé sur les positions des environs de l'an 380, l'année 377, dite *Sing-ki*, concorde pleinement avec cette dodécatémorie (fig. 24; G, p. 408); si nous ajoutons 23 cycles duodénaires (377 — 23 × 12 = 101), nous voyons que l'an 101 serait aussi *Sing-ki*; mais comme la planète a avancé de 3 divisions, c'est dans l'année 101 + 3 =) 104 qu'elle était réellement en *Sing-ki*. D'autre part, la planète avançant d'un signe complet tous les 86 ans, on voit que c'est vers l'an (380 — 3 × 86 =) 122 que les 3 signes furent intégralement gagnés; en l'an 104, Jupiter sortait donc de *Sing-ki* avant la fin de l'année mais concordait encore assez bien avec cette division, dans laquelle il se trouvait au solstice d'hiver *T'ai-tch'ou* (son ascension droite en l'an 104 fut de 256° à 285°).

2) Le *Ts'ien Han chou* (*Lu li*, p. 10 v°) écrit *Ngo-fong* tandis que *Sseu-ma* orthographie *Yen-fong* (M. H. III, p. 332).

réforme durable il y eut cependant une tentative de réforme qui méritait d'être signalée [1]).

*

Nous avons vu que ce cycle des levers héliaques, basé sur le fait que Jupiter se lève au 1er mois avec *Sing-ki*, au 2e mois avec *Hiuan-hiao* etc., se rapporte nécessairement au calendrier des *Tcheou*: dans l'année *Cho-t'i-ko* la planète apparaît au 1er mois (子) des *Tcheou* (qui contient le solstice d'hiver), en l'année *Tan-ngo*, au 2e mois (丑) des *Tcheou*, etc.. Cela confirme ce que nous avons dit précédemment (D, p. 468 sqq.), à savoir que cette liste duodénaire représentait, à l'origine, les mois de l'année tropique (qui équivaut à l'année des *Tcheou*). Il est en effet évident que la liste reproduite par Chalmers restitue la forme primitive de cette série duodénaire, dans laquelle les termes cardinaux correspondant aux solstices et aux équinoxes (c'est-à-dire aux signes 子 = N, 卯 = E, 午 = S, 酉 = O) comportent des noms de trois mots (de même que les dodécatémories cardinales possèdent trois *sieou*, G, p. 389), tandis que les autres n'en ont que deux [2]). D'autre part, d'après le

1) M. Chavannes est d'avis que le tableau inséré dans le *Che ki* ne représente pas le calendrier *T'ai tch'ou*, mais un calendrier dit «des *Yin*» auquel les astrologues étaient particulièrement attachés (M. H. III, p. 665). Sans contester sa démonstration, qui me paraît fondée, je dois faire remarquer qu'il en faut supprimer cet argument «que l'année *Yen-fong Cho-t'i-ko* ne peut être identique à l'année 104 av. J.-C.». Cette identité ne résulte pas seulement de ce tableau, elle est encore spécifiée par *Sseu-ma* à propos du décret impérial promulguant la période *T'ai tch'ou* (M. H. III, p. 332) et elle est donnée par le *Ts'ien Han chou* comme une des conclusions formulées par la première commission chargée d'établir le calendrier *T'ai-tch'ou*. Il est probable, d'ailleurs que le tableau du *Che ki* représente le calendrier «des *Yin*» que *Sseu-ma Ts'ien* aurait voulu faire adopter, disposé, par conséquent, en vue de la période *T'ai-tch'ou*, et dans lequel il s'est abstenu de faire intervenir la division du jour en 81 parties inventée par *Lo hia-hong* (*Ts'ien Han Lu-li*, p. 12 r° de l'édition de 1642).

Je dois donc retirer ce que j'ai dit (G, p. 407) au sujet de l'assertion de Chalmers «que *Sseu-ma Ts'ien* observa correctement la position de Jupiter dans *Sing-ki* l'an 104 avant J.-C.». *Sseu-ma* ne mentionne pas explicitement cette constatation, mais elle ressort de ce que nous venons de dire.

2) Cette idée de règler les nombres des mots d'un terme d'après le rang qu'il occupe

symbolisme que nous avons exposé, le terme (*Ta-*)*mang-lo* (les prémices de la végétation) correspond sûrement à l'est et à l'équinoxe du printemps, de même que (*Ta-*)*yuan-hien* (l'offrande occidentale) correspond à l'ouest et à l'équinoxe d'automne. Il est visible d'ailleurs que le 大 de l'un correspond au 大 de l'autre et que ces deux 大 correspondent en outre à 大 火 = E et à 大 梁 = O [1]). Il n'est donc pas douteux que cette liste représente les douze mois de l'année tropique.

Mais alors la terme *Cho-t'i-ko* y est étranger. Nous avons vu, en effet (F), que les *Cho-t'i* ne faisaient leur apparition qu'au *Li-tch'ouen* et que, par conséquent, la règle des *Cho-t'i* s'appliquait au mois 寅 ; ce terme *Cho-t'i-ko* placé en tête de la série où il correspond à 子 et au solstice d'hiver et donc hétérogène [2]).

On pourrait expliquer cette adjonction hétéroclite du terme *Cho-t'i-ko* de la manière suivante: lorque, sous les *Ts'in*, on s'aperçut que Jupiter se trouvait en avance de deux signes sur le cycle et se levait, par conséquent, au 1[er] mois des *Hia* (dans la 1[e] année du cycle) au lieu de se lever au 1[er] mois des *Tcheou*, on remit tout

---

dans la série, est bien conforme à l'esprit de symétrie et à la métaphysique des Chinois: sous les *Han* «le nombre 5 étant celui qui correspond à l'élément *terre*, on attribua 5 caractères aux inscriptions des sceaux . . .» (M. H. III, p. 515).

1) L'adjectif 大 est attribué aux termes centraux du printemps et de l'automne en raison de l'importance rituelle de ces deux époques, de même que l'expression *Tch'ouen-ts'ieou* représente l'année entière, les annales.

2) Cette différence d'origine entre le terme *Cho-t'i-ko* et les onze autres a été marquée par M. Chavannes. Après avoir indiqué la signification sidérale de *Cho-t'i-ko*, il ajoute:

«Quant aux onze autres termes, *tan-ngo*, *tche-siu*, etc., ils représentent, s'il faut en croire le commentateur *Li Siun* (fin de la dynastie des *Han* orientaux), le plus ou moins de force ou d'expansion avec lequel se manifeste le principe *yang* aux divers mois de l'année. Ces termes désignent donc, à l'origine, les mois». (M. H. III, p. 663).

L'évolution du principe *yang* commence au solstice d'hiver. Le commentaire étymologique de *Li Siun* s'applique donc (je suppose) à l'année dualistique, c'est-à-dire à l'année tropique, ce qui confirme mon opinion sur la signification originelle de cette série.

On remarquera qu'après avoir admis l'origine chinoise de cette liste, M. Chavannes semble ensuite l'avoir mise en doute (Cf. G, p. 394).

d'accord en faisant correspondre les douze termes de la liste avec les mois du calendrier des *Hia* qui, justement, se trouvait alors en vigueur [1]); tout en en maintenant les anciens noms (*tan-ngo*, etc.) dont le sens était depuis longtemps oublié, on changea le 1er terme (resté inconnu de nous) en le remplaçant par le terme *Cho-t'i-ko* (= 寅) dont la signification affirmait la nouvelle équivalence de la série.

Mais cette hypothèse se heurte à deux objections insurmontables: 1°. les textes du *Eul ya* et des astronomes *Kan* et *Che* attestent que, sous la dynastie *Tcheou*, *Cho-t'i-ko* était déjà le premier terme de la série; 2°. le texte de *Lu Pou-wei* démontre l'existence d'un hiatus de 2 années dans l'emploi chronologique de la liste des levers héliaques avant et après les *Ts'in*, hiatus qui ne se manifesterait pas si l'on s'était borné à en modifier l'équivalence avec les mois sans changer le roulement duodénaire.

Toutefois si cette hypothèse ne s'accorde pas avec les contingences du cycle historique né au IVe siècle, il se peut qu'elle soit valable pour une époque antérieure, où l'altération de la liste primitive (liste de Chalmers, sauf le premier terme) se serait produite. Si, en effet, le cycle chronologique fondé sur le mouvement de Jupiter ne s'est constitué qu'au IVe siècle, l'observation des positions de la planète et leur emploi astrologique remonte, selon toute vraisemblance, à la haute antiquité. Il est donc fort possible que la liste des levers héliaques se soit altérée, par exemple dans les premiers siècles de la dynastie *Tcheou*, en passant d'une principauté à l'autre, chez des astrologues pratiquant des règles calendériques différentes. D'autre part, le fait que, dès le IVe siècle, l'ancienne symétrie de la liste se trouve dérangée, nous montre qu' à cette époque les noms des termes avaient déjà perdu leur signification et que par conséquent

1) La dynastie *Ts'in* faisait commencer les années de règne au 10e mois, mais par ailleurs son calendrier était bien celui des *Hia*.

la répartition 2 + 3 + 2 qui caractérise cette liste originelle (D, p. 468) remonte à un lointain passé.

VI. La chronologie cyclique.

Afin de ne pas mêler deux questions distinctes, nous avons provisoirement laissé de côté, dans le texte de *Che* reproduit par *Sseu-ma Ts'ien*, l'indication suivante que nous allons maintenant étudier:

En l'année *Cho-t'i-ko*, le *yin* de Jupiter[1]) se meut vers la gauche et se trouve dans 寅; la planète tourne vers la droite et se trouve dans 丑...

En l'année *Tan-ngo*, le yin de Jupiter est en 卯 et la planète se trouve en 子...

Etc.... (M. H. III, p. 357 sqq.)

Comme nous avons eu maintes fois l'occasion de le dire, et comme nous l'établirons d'une manière plus synthétique, dans l'article suivant, la série duodénaire 子, 丑, 寅, etc. (dont les termes représentent, à l'origine, les mois) sont distribués dans les palais célestes comme sur l'horizon, c'est-à-dire que: 子 représente le N, le milieu du palais boréal et s'associe par conséquent à *Hiuan-hiao*; 卯 représente l'E, le milieu du palais oriental et s'associe par conséquent à *Ta-ho*. et ainsi de suite. Lorsque le texte dit qu'en la 1e année du cycle Jupiter se trouve en 丑, cela signifie donc qu'il

1) D'après ce que j'ai dit, plus haut, de l'étymologie du mot *soui*, l'expression 歲陰 doit se traduire par «le *yin* de Jupiter» et non par «le *yin* de l'année»; car il s'agit manifestement de la planète: Jupiter étant en 丑, son *yin* est en 寅. Par contre, dans l'expression 太歲, le mot *soui* a bien le sens d'«année»: la *grande année*, la *grande période jovienne* (de douze années).

Il va sans dire que, même antérieurement à notre ère, ces deux sens ont pu se confondre dans l'esprit des Chinois, comme en témoigne la formule 太歲在 (*Ts'ien Han chou*) calquée sur l'expression 歲星在. Mais pour ce qui est des textes plus anciens, ceux du *Tso tchouan* et du *Kouo yu*, traduire 歲在壽星 par «*l'année* est dans *Cheou sing*», c'est aller sûrement à l'encontre de la signification contemporaine; quant à la traduction *la planète de l'année*, elle n'aurait de raison d'être que si l'on prétendait contester le sens originel et l'étymologie du mot 歲.

se trouve en *Sing-ki* [1]). Le texte énumère donc les positions sidérales de Jupiter qui, partant du *Li-tch'ouen* (= N E), au Gué céleste, rétrograde en parcourant successivement les dodécatémories *Sing-ki*, *Hiuan-hiao*, *Tsiu-tseu*, etc. ou, ce qui revient au même, les signes 丑, 子, 亥, etc.... La série duodénaire se déroulant en sens direct (c'est-à-dire dans le sens des aiguilles d'une montre) il y a donc opposition entre le mouvement de la planète et l'ordre naturel de la série.

Mais les Chinois, familiarisés depuis la haute antiquité avec ces deux révolutions en sens contraires, n'éprouvaient aucune difficulté à les associer par la pensée: ils savaient fort bien que le soleil, parcourant les constellations de droite à gauche se trouve à l'équinoxe du printemps dans le palais occidental et non pas en 卯 qui symbolise, dans le palais oriental, le milieu du printemps; ils étaient donc habitués à suivre mentalement la marche rétrograde du soleil dans le firmament et sa révolution fictive, en sens direct, parmi les palais et les éléments. Ils suivaient, de même, par la pensée, la marche rétrograde de Jupiter et sa marche fictive. Le point de départ du cycle se trouvant au N E, entre les signes 丑 et 寅, l'équivalence entre les deux révolutions est, comme l'indique le texte, la suivante:

Sing-ki	=	丑	correspond à	寅
Hiuan-hiao	=	子	»	卯
Tsiu-tseu	=	亥	»	辰
Hiang-leou	=	戌	»	巳
Ta-leang	=	酉	»	午
Che-tch'en	=	申	»	未
Chouen-cheou	=	未	»	申

1) Cela est confirmé, d'ailleurs, par cette autre indication du même texte, qu'il se lève avec *Teou* et *K'ien-nieou* (G, p. 391).

Chouen-ho	= 午	correspond à	酉
Chouen-wei	= 巳	»	戌
Cheou-sing	= 辰	»	亥
Ta-ho	= 卯	»	子
Si-mou	= 寅	»	丑

Grâce à cette interversion de sens, le mouvement de la planète se trouve indiqué dans l'ordre naturel de la série des douze branches, c'est-à-dire dans l'ordre chronologique qui sert, depuis la haute antiquité, à la désignation des jours. Le cycle de Jupiter est ainsi tout prêt à servir pour la numération des années. Cependant aucun texte ne nous est parvenu, portant une date cyclique (exprimée par un des termes de la série des douze branches) conforme au roulement duodénaire de cette époque (IVe siècle av. J.-C.). Lorsque la notation moderne 甲子 fait son apparition, postérieurement à *Sseu-ma Ts'ien*, elle se trouve d'abord, avec *Pan-kou*, en retard d'un rang sur le roulement de la série *Cho-t'i-ko* établi à partir de la dynastie *Ts'in* [1]); puis, bientôt après, d'accord avec ce roulement qui se manifeste, nous l'avons vu, sans interruption, dans les inscriptions des *Han*. La notation moderne dérive donc, quant à sa partie duodénaire [2]), de la réforme opérée sous les *Ts'in* et se trouve ainsi liée aux positions qu' occupait le planète Jupiter à cette époque.

1) Il est possible que ce hiatus d'un an, de l'époque de *Pan-kou*, provienne, comme je l'avais déjà supposé en 1908, d'une tentative de réforme de la notation sidérale: on aurait essayé de déposséder *Hiuan-hiao* du signe 子 dont il est affecté depuis la haute antiquité, pour l'attribuer à *Sing-ki* où se trouvait alors le solstice. Le fait, signalé ci dessus, que sous les *Han* on expliqua le nom même de cette dodécatémorie comme dû à son caractère solsticial, pourrait venir à l'appui de cette hypothèse.

2) La mystère subsiste en ce qui concerne la partie dénaire. Les documents qui emploient, comme notation des années, la série *Cho-t'i-ko* ne lui associent pas la série dénaire *Ngo-fong*, hormis le tableau calendérique du *Che ki* dont la notation séxagésimale *Yen-fong Cho-t'i-ko* (peut-être usitée très anciennement chez les astrologues) ne représente qu'un projet dépourvu de sanction pratique. La plus ancienne notation séxagésimale employée effectivement à la numération des années est — si je ne me trompe — celle de *Pan-kou* et l'on ne sait pas à quelle occasion la partie dénaire fut ajoutée à l'élément duodénaire.

Les Chinois prétendent, il est vrai, que leur notation cyclique des années remonte au fabuleux *Houang ti*; mais il est bien invraisemblable qu'elle soit antique puisque ni le *Che*, ni le *Chou*, qui notent si fréquemment la numération des jours, ne font la moindre allusion à celle des années; on n'en trouve pas davantage dans les commentaires du *Tch'ouen ts'ieou*, ni dans aucun ouvrage antérieur aux *Han* occidentaux [1]).

VII. Les dodécatémories égalisées.

Les dodécatémories conçues comme groupes de 2 ou de 3 *sieou* sont naturellement d'étendues fort inégales (comme on peut le voir sur la fig. 25), puisque les *sieou* sont eux-mêmes font inégaux entre eux. Il est donc naturel de supposer que les astrologues et astronomes de l'antiquité avaient conçu une égalisation fictive des dodécatémories divisant le contour du ciel en 12 parties égales. Le fait est d'autant plus probable que la division de l'équateur en degrés remonte assurément à un très lointain passé et qu'il était dès lors facile de fixer les limites de ces divisions équivalentes. Mais nous n'avons aucune preuve à faire valoir à l'appui de cette hypothèse. Les dodécatémories égalisées n'apparaissent que dans le *Ts'ien Han chou* et les limites qui leur sont assignées sont en rapport avec la position sidérale du solstice du calendrier *T'ai tch'ou*, par conséquent de date récente. (Voyez l'article suivant).

A supposer que les dodécatémories égalisées existassent anciennement et fussent employées, notamment en ce qui concerne les positions de Jupiter, à l'époque du *Tso tchouan*, quelles pouvaient

1) Les dates cycliques du *Tchou chou ki nien* y ont été interpolées au VIIe siècle (Cf. M. H. V, p. 475). Ces dates sont d'ailleurs conformes, comme l'a montré M. Chavannes, à la chronologie traditionnelle admise sous les *Tcheou* et suivie en général par *Sseu-ma Ts'ien* (M. H. I, *Introd.*; III, p. 659; V, p. 472). Quant à la chronologie du *T'ong kien kang mou*, elle a été élaborée — nous le verrons plus loin — d'après des computations d'ordre astronomique analogues à celles qu'établit Gaubil quelques siècles plus tard.

être leurs limites? — D'après le principe fondamental de l'astronomie chinoise, la division du ciel en palais (et par conséquent en dodécatémories) se rapporte aux solstices et équinoxes de la saison créatrice, c'est-à-dire que les *sieou Hiu*, *Fang*, *Sing*, *Mao* sont affectés des signes 子, 卯, 午, 酉 et marquent le milieu des saisons ou palais. Ces *sieou* cardinaux, centre des palais, représentent de même le centre des dodécatémories cardinales [1]); la position des dodécatémories égalisées est donc déterminée par cette condition que le centre des divisions cardinales *Hiuan-hiao* (子), *Ta-ho* (卯), *Chouen-ho* (午) et *Ta-leang* (酉) coïncide avec le milieu de chaque palais. Chaque palais contenant trois dodécatémories, de même que chaque saison contient trois mois, on pourrait dire plus simplement: la position des dodécatémories égalisées est déterminée par cette condition que chacune d'elles représente le tiers d'un palais; mais alors il faut concevoir les palais égalisés eux-mêmes, ce qui n'est pas le cas dans la pratique par suite de l'inégalité des groupes de 7 *sieou* qui les constituent.

En raison de cette inégalité des palais, il existe une différence sensible dans le point d'origine du cycle sidéral de Jupiter (point d'origine situé entre *Si-mou* et *Sing-ki*) suivant que l'on considère les dodécatémories réelles ou les dodécatémories fictives (égalisées). Cette différence, comme on peut le voir sur la fig. 24, étant d'environ un tiers de dodécatémorie, correspond à une différence d'une trentaine d'années ($\frac{86}{3}$) dans les positions duodénaires de Jupiter. Nous avons vu que, selon les dodécatémories *réelles*, le cycle du *Tso tchouan* concorde avec les lieux vrais de la planète aux environs de l'an 380; selon les dodécatémories fictives, ce serait aux environs de l'an 350. Toutefois, comme l'origine du cycle était marquée par un repère sidéral réel, le Gué du fleuve céleste, situé à la droite de

1) Ce qui est d'ailleurs confirmé par le texte du *Tso tchouan*: « *Hiu* est au centre de *Hiuan-hiao* » (G, p. 390).

Teou, il semble difficile d'admettre la deuxième alternative. Quoi qu'il soit assez vraisemblable qu'on ait conçu, anciennement, une égalisation des dodécatémories, le plus sûr, en ce qui concerne le cycle de Jupiter, est de s'en tenir aux faits et aux textes qui nous montrent son point d'origine situé entre les *sieou Ki* et *Teou*.

VIII. Le cycle irrégulier.

En dehors de la répartition classique des *sieou* parmi les dodécatémories, qui se manifeste dans les plus anciens textes suivant l'ordre symétrique $2 + 3 + 2$, on trouve des traces d'une autre répartition que j'ai appelée le cycle irrégulier [1]; et cette répartition irrégulière mérite d'être examinée, comme pouvant être susceptible de représenter la forme archaïque de la division du contour du ciel en douze parties. Les douze groupes de *sieou* peuvent, en effet, fort bien avoir été constitués, comme leurs similaires hindous (les *monat-nakṣatra*) en vue d'un emploi lunaire dans la période primitive (G, p. 395); et il serait intéressant de retrouver, dans quelque document, une liste de douze astérismes, choisis, non pas d'après une règle de symétrie conventionnelle, mais d'après leur espacement sidéral, de manière à jalonner pratiquement le cours de la lune.

On peut se demander, tout d'abord, si la liste des astérismes qui ont donné leur nom aux dodécatémories ne représenterait pas les vestiges d'une telle série primitive. Mais on doit vite renoncer à trouver là une indication positive; car, à supposer même que

1) Cf. A et B. — Cette appellation est d'ailleurs mal choisie, car les variantes de la répartition des *sieou* ne modifient pas le cycle en lui-même, dont les divisions restent toujours réparties à raison de trois par palais. D'une manière générale, je ne maintiens d'ailleurs pas ce que j'ai écrit (dans ces articles A et B) au sujet de l'importation des *sieou* dans l'Inde; je me rallie aux vues du professeur Oldenberg (*Nakṣatra* und *sieou*) suivant lequel les *sieou* résulteraient d'un remaniement très ancien, que les Chinois auraient fait subir au zodiaque lunaire primitif pour l'adapter à leur méthode équatoriale. Cette question sera traitée, ultérieurement, à fond.

l'hypothèse fût exacte, et applicable au choix de certains astérismes (*Hiang-leou*, *Cheou-sing*, par exemple), il faudrait admettre un remaniement ultérieur: car les noms tels que *Si-mou*, *Sing-ki*, *Hiuan-hiao*, *Chouen-cheou*, *Chouen-ho*, *Chouen-wei* sont en rapport avec la division du ciel en quatre quartiers correspondant aux quatre saisons, par conséquent avec une astronomie solaire, solsticiale, dégagée de la phase lunaire primitive [1]).

A défaut de cette source de renseignement, nous devons rechercher si, dans les documents littéraires, il se trouve des listes de douze *sieou* différant de la liste classique établie selon la répartition $2 + 3 + 2$. Il en existe, en effet, que nous allons examiner.

Dans un document moderne (le commentaire du *Tcheou li* par *Wang*; cf. M. H. III, pp. 654, 656), reproduit incidemment par M. Chavannes, on voit les dodécatémories caractérisées par les douze *sieou* indiqués à la page suivante.

Ce qui frappe tout d'abord, dans cette liste irrégulière, c'est qu'elle comporte deux *sieou* contigus *Ki* et *Teou* [2]), ce qui suffit déjà à montrer qu'elle n'a pas été constituée en vue d'un jalonnement pratique des espaces sidéraux et qu'elle repose sur un principe conventionnel: *Ki* et *Teou* sont, en effet, les deux bords du Gué qui sépare le palais de l'hiver (N) du palais du printemps (E) l'ancienne année de la nouvelle. Et il est visible que, à partir de ce « nœud » du ciel chinois, on a compté les *sieou*, en deux directions opposées [2]), suivant la répartition $2 + 2 + 3$,

$$\longleftarrow\!\!\!\!\!\!\lll \;\bigcirc \;\|\; \bigcirc\; \ggg\!\!\!\longrightarrow$$

$$\ldots\; 3 + 2 + 2 \;\|\; 2 + 2 + 3 \;\ldots$$

sous réserve d'une seule exception relative au *sieou* *Lieou* [3]).

1) *Si-mou* et *Sing-ki* sont deux astérismes contigus. Cette contiguïté (qui a sa raison d'être, nous l'avons vu, dans l'astronomie solaire) serait inexplicable dans l'astronomie lunaire.

2) La même particularité se produit dans la liste duodénaire des *sieou* qui ont donné leur nom aux dodécatémories: *Sing-ki* et *Si-mou* représentent, en effet, les astérismes *Ki* et *Teou*.

3) Ces deux directions opposées, partant du N E, se rencontrent au S O; et d'après

Nos	Liste irrégulière	Dodécatémories	Liste régulière	Palais
1	—	Cheou-sing	*Kio*	
2	—		*K'ang*	
3	Ti	Ta-ho	*Ti*	
4	—		***Fang***	E
5	Sin		*Sin*	
6	—	Si-mou	*Wei*	
7	Ki		*Ki*	
8	Teou	Sing-ki	*Teou*	
9	—		*Nieou*	
10	Niu	Hiuan-hiao	*Niu*	
11	—		***Hiu***	N
12	Wei		*Wei*	
13	—	Tsiu-tseu	*Che*	
14	—		*Pi*	
15	Kouei	Hiang-leou	*Kouei*	
16	—		*Leou*	
17	Wei	Ta-leang	*Wei*	
18	—		***Mao***	O
19	Pi		*Pi*	
20	—	Che-tch'en	*Tsouei*	
21	—		*Ts'an*	
22	Tsing	Chouen-cheou	*Tsing*	
23	—		*K'ouei*	
24	Lieou	Chouen-ho	*Lieou*	
25	—		***Sing***	S
26	—		*Tchang*	
27	—	Chouen-wei	*Yi*	
28	Tchin		*Tchin*	

Ces deux directions opposées qui, partant du N E, se rejoignent au S O, sont précisément conformes à l'orientation des quatre animaux symboliques des palais: la tortue et le tigre étant tournés du N E au N O et du N O au S O, la tête face au S O; le dragon et l'oiseau étant tournés du N E au S E et du S E au S O, la tête face au S O (*Ur.* p. 1). Cela nous donne à penser que ce cycle irrégulier est d'ordre plus astrologique qu' astronomique: et cette impression se fortifie par les remarques suivantes: 1° si, dans la correspondance astrologique entre les régions de l'empire et celles du ciel indiquée par *Sseu-ma Ts'ien* (M. H. III, p. 384), on retranche ce qui concerne les fleuves (adjonction faite vraisemblablement sous les *Han*), on retrouve cette répartition astrologique 2 + 2 + 3; 2° suivant cette répartition, la division *Ta-ho* comprend seulement *Fang* + *Sin*, et celà est conforme à de nombreuses données où ces deux astérismes sont associés et forment une seule et même région astrologique (Cf. M. H. III, pp. 383, 346, etc., et ci-dessus p. 666).

Pour épuiser la question, citons encore la triple liste les levers héliaques de Jupiter (suivant les calendrier de *Che*, de *Kan* et *T'ai tchou*) reproduite dans le *Ts'ien Han chou*, où l'on trouve le groupement duodénaire des *sieou* indiqué à la page suivante.

Dans la première liste (石氏) les lieux des levers héliaques sont donnés (comme nous l'avons dit, G, p. 391, note 1) d'une manière conventionelle, suivant la répartition symétrique 2 + 3 + 2 [1]). Mais dans les 2e et 3e listes, il semble qu'on ait cherché à consigner le

le principe de répartition adopté, il serait arrivé que, au point de rencontre, deux dodécatémories trinaires eussent été contigües. C'est vraisemblablement pour éviter cet inconvénient qu'on a dérogé à la règle en plaçant *Lieou* dans *Chouen-ho* et non dans *Chouen-cheou*. Nous avons déjà eu l'occasion de remarquer des compromis tout-à-fait analogues (G, p. 404, note).

1) Le *sieou Sin* 心 a été omis; cette omission ne se trouve pas dans le *Che ki* où le même passage est reproduit; elle s'explique, dans le *Ts'ien Han chou*, par le fait que le texte dit, par abréviation, que la donnée de *Kan* est ici pareille à celle de *Che*.

	石氏			甘氏			太初		
[*Sing-ki*]	斗		牛	建星		女	建星		牛
[*Hiuan-hiao*]	女	虛	危	虛		危	女	虛	危
[*Tsiu-tseu*]	室		壁	室		壁	室		壁
[*Hiang-leou*]	奎		婁	奎		婁	奎		婁
[*Ta-leang*]	胃	昴	畢	胃	昴	畢	胃		昴
[*Che-tch'en*]	觜		參	參		罰	參		罰
[*Chouen-cheou*]	井		鬼	弧			井		鬼
[*Chouen-ho*]	柳	星	張	張			張		星
[*Chouen-wei*]	翼		軫	星		翼	翼		軫
[*Cheou-sing*]	角		亢	軫	角	亢	角		亢
[*Ta-ho*]	氐	房		氐		房	氐	房	心
[*Si-mou*]	尾		箕	心		尾	尾		箕

résultat d'observations réelles, car on y trouve 軫 et 角 groupés ensemble quoique appartenant à des palais différents, et de nombreuses omissions de *sieou* montrent que l'on ne s'est pas soucié de symétrie [1]). Ces listes sont donc sans rapport avec ce que nous avons appelé « le cycle irrégulier », lequel semble avoir été une simple variante astrologique dont la particularité la plus remarquable est le groupement de *Fang* et de *Sin* en une seule région.

(*à suivre*)

1) Ces listes contiennent aussi des variantes dans la dénomination des *sieou*: sur 弧 et 罰 voyez M. H. III, pp. 310, 311. Il est intéressant de noter que 斗 est appelé ici, à deux reprises 建星 (cf. ci-dessus, p. 660); dans la liste de *Kan*, par suite de l'ommission de 牛, 建星 semble même être donné comme équivalent à 斗 + 牛 c'est-à-dire à *Sing-ki*. La comparaison de ces trois listes montre d'ailleurs combien il serait absurde de supposer qu'elles commencent à *Teou* à cause de la présence du solstice dans *Nieou*.

Dans le *Ts'ien Han chou*, ces trois listes sont données en fonction des mois; ne s'étant pas aperçu que le 1er mois de *Kan* et de *Che* n'est pas celui des *Han*, *Pan kou* a mis la dodécatémorie *Tsiu-tseu* du calendrier *T'ai tch'ou* en face de *Sing-ki*, erreur que j'ai rectifiée dans le tableau ci-dessus.

INDEX ALPHABÉTIQUE.

A.

B.

C.

D.

E.

F.

G.

H.

I.

J.

K.

L.

M.

N.

O.

P.

R.

S.

T.

V.



ERRATUM.

P. 201, lignes 5, 8, 9, 13, au lieu de «nom posthume», lisez «appellation». De même, à la ligne 19, Kien-chan est l'appellation 字 de Leou Tchong à qui on donne le titre purement honorifique de fou kiun «gouverneur».





Portrait de Leou K'ien-hia 婁鈐轄 († 1277).


R.O.M.A. TORONTO
EAST ASIATIC DEPT.
29/8/38

